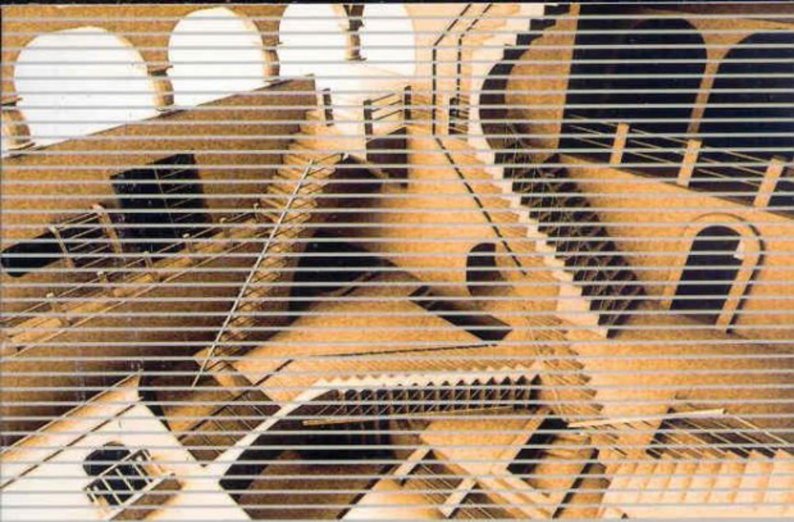


SIMON CRITCHLEY

KITA FELSEFESİ

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 121

DOST

Simon Critchley

Simon Critchley University of Essex'te Felfese Profesörü ve Paris'te Collège International de Philosophie'de Program Direktörüdür. Critchley *Ethics of Deconstruction* (Backwell, 1992), *Very Little ... Almost Nothing* (Routledge, 1997) ve *Ethics, Politics, Subjectivity* (Verso, 1998) kitaplarının yazarıdır. Aynı zamanda aralarında *Blackwell Companion to Continental Philosophy*'nin de bulunduğu çeşitli koleksiyonların editörlüğünü yapmıştır.

Critchley, Simon
Kıta Felsefesi
ISBN 978-975-298-477-6 / Türkçesi: Hakan Gür
Kasım 2012, Ankara, 178 sayfa
Kültür Kitaplığı: 121; Felsefe: 26

KITA FELSEFESİ

Simon Critchley

DOST

ISBN 978-975-298-477-6

Continental Philosophy
Simon Critchley

Türkçesi, Hakan Gür

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican

Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.; İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi 588. Sokak no: 28-30 Yenimahalle / Ankara
Tel: (0.312) 395 25 80-81 • Faks: (0.312) 395 25 84

Dost Kitabevi Yayınları
Paris Cad. No: 76/7, Kavaklıdere 06680 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

İngiltere'de akademik felsefe bir süredir büyük ölçüde mantık ve bilgi kuramıyla sınırlı ve felsefeyi bu anlamla sınırlandırma ve onun genel ahlaksal ve entelektüel dizgelerle olan geleneksel ilişkisini bir hata olarak değerlendirme eğilimi mevcut.

Raymond Williams, *Keywords*

5 Ekim 1999'da, olası bir Avrupa Birliği'nin geleceğine ilişkin görüşlerini açıklaması konusunda ısrar edilen Margaret Thatcher şöyle diyordu: "Benim yaşamım boyunca bütün sorunlar Kıta Avrupası'ndan, bütün çözümler de İngilizce konuşulan dünyadan geldi." Bariz yanlışlığına karşın, bu ifade derin bir gerçeği ifade eder: İngilizce konuşulan dünyada yaşayanların birçoğuna –ve hatta bu dünyanın dışında yaşayanların bazılarına– göre, kendi dünyaları ile Kıta Avrupası'nın toplumları, onların dilleri, siyasal dizgeleri, gelenekleri ve coğrafyaları arasında gerçek bir ayrım bulunmaktadır. İngiliz siyaseti, özellikle de sağ kanat, "Avrupa fobisi olanlar" ile "Avrupa âşıkları" – muhalifleri tarafından "Avrupa'ya kuşkuyla bakanlar" ve

"Avrupa fanatikleri" olarak da adlandırılırlar– arasındaki ayrıma göre tanımlanır. Yani, "Kıta Avrupası" ile bunun karşısında yer alan, Thatcher'ın kasıtlı olarak Winston Churchill'i anımsatan bir vurguyla dile getirdiği "İngilizce konuşulan dünya" arasında kültürel bir farklılık, bazılarına göre de bir ayrım –hatta belki de bir uçurum– yer alır. Kıta felsefesi de bu kültürel ayrımın bir ifadesidir. Bu kısa kitabın amacı, bunun neden böyle olduğunu, bu gerçeğin neden önemli olduğunu ve günümüzde ve gelecekte felsefe etkinliği için neleri zorunlu kıldığını açıklamaya çalışmak.

Kıta felsefesinin felsefede iyi tanımlanmış bir araştırma alanı olup olmadığı bir tartışma konusu. İyi tanımlanmış bir alan olduğunu kabul etsek bile, bu durumda da "Kıta felsefesi" teriminin (çoğu zaman bir alternatif olarak önerilen "modern Avrupa felsefesi" yerine) bu alanı en iyi biçimde tanımlayıp tanımlamadığı tartışmaya konu olmakta. Bu konuları göz önünde bulundurarak, bu kitapta üç şey amaçlanmaktadır:

1. Kıta felsefesi teriminin hemen bir tartışma konusu olduğunu, bu terimin tarihi ve anlamı ile karşı kutbunu oluşturduğu söylenen analitik ya da Anglo-Amerikan felsefeden nasıl farklılaştığını dikkate alarak göstermek.
2. Kıta felsefesi kavramının aslında nasıl iyi tanımlanabileceğini ve bu felsefenin Anglo-Amerikan gelenek tarafından çoğu zaman göz ardı edilen ya da bir kenara atılan büyük sayıda sorunu gündeme getiren apayrı bir felsefi gelenekler ve uygulamalar dizisini nasıl içerdiğini göstermek.

3. Buna karşın, gelecekte neyin ya da kimin Kıta ya da analitik yanlısı olduğu türünden mesleki tartışmaların ötesinde bir felsefeden nasıl söz edebileceğimizi göstermek.

İşe bir parça farklı bir yöne saparak ve çağdaş felsefenin önünde duran daha büyük bir sorunun anahatlarını ortaya koyarak başlıyorum: bilgelik ve bilgi arasındaki ilişki. Felsefede bir kişinin bir şeyi nasıl bildiğine ilişkin kuramsal soru ile iyi ya da dolu dolu bir yaşam sürmenin ne anlam taşıyabileceğine ilişkin, daha çok uygulamaya ya da varoluşa yönelik soru arasında bir boşluk duruyor. Başlıca felsefe akımlarının çoğu bilgi ile bilgeliği tek bir özetleyici görüş altında bir araya getirme çabasından vazgeçti. Ben ise Kıta felsefesinin savlarının ne kadarının, bilgi ile bilgelik (ya da kuram ile uygulama) arasındaki bu boşlukta bir köprü oluşturma ya da bu boşluğu daraltma ve böylece eskiden bilgelik sevgisi olarak tanımlanan felsefenin bu tanımının bir yankısını elde etme çabasında yattığını göstermeye çalışacağım. Fakat, göreceğimiz gibi, gitgide artan düzeylerde, doğal bilimlerin yordamlarını model alan bir dünyada böyle bir görüşün de kendisine özgü sorunları bulunmakta.

Bunu izleyen birkaç bölüm diğer bir klasik ayrım çizgisinde bölümlenebilir: tarihsel ile dizgesel olanlar. II. Bölüm'de Kıta felsefesi ile analitik felsefe arasındaki ayrımı gerçekleştirmenin çeşitli tarihsel yolları ele alınıyor. Burada Kıta felsefesini 18. yüzyılın sonlarında Immanuel Kant'ın eserlerinin ortaya çıkışıyla birlikte ele alıyorum; Kant birçok açıdan hem Kıtasal hem de analitik gelenek

niteliklerini paylaşan son büyük düşünürdür ve aynı zamanda bir yol ayrımını işaret eder. Bunun neden böyle olduğunu Kant'a dönük farklı yaklaşımları karşılaştırarak inceleyeceğim. Aynı zamanda Kant'ın eserlerinin 1780'lerde ve 1790'larda neden olduğu tartışmaları ele alacak ve ardından da bu tartışmaların J. G. Fichte ve G. W. F. Hegel'in çalışmalarında nasıl Alman idealizminin anahtar konuları haline geldiğini göstereceğim. Kabaca belirtirsek, konu şu: Kant'ın us eleştirisi –açıkça dile getirilen amacın tamamen aksine– sonuçta ahlaksal ve dinsel inancın temelini çürütmekte midir? Yani, bütün inançların eleştirisi olması gereken aklın eleştirisi sonunda tam bir kuşkuculuk ve nihilizm karabasanı haline gelmiyor mu? Bu düşüncenin önemli etkilerini 19. ve 20. yüzyıl Kıta felsefesinde bulup çıkaracağız.

III. Bölüm Kıta felsefesi ile analitik felsefe arasında yapılan ayrıma ilişkin bazı sorunların ele alınmasıyla başlıyor; ardından, bu ayrımın literatürde bazı oldukça basmakalıp –hatta eğlendirici– betimlemelerine göz gezdiriyor. Sonra da Kıta felsefesinin iki anlamını tartışacağım: felsefeciler tarafından kullanılan kültürel bir nitelik olarak anlamı ve çok daha fazla insan –bunlara Margaret Thatcher da dahil– tarafından kullanılan, belirli bir tarihe sahip kültürel bir nitelik olarak anlamı. Analitik felsefecilerin Kıta felsefesine yönelik düşmanlıklarının ve yanlış anlamalarının büyük bölümünün aslında bu iki anlamın gereksiz yere karıştırılmasından oluştuğunu ve profesyonel özbetimlemenin kültürel niteliği genellikle zararlı yollardan ele alır hale geldiğini ileri sürmekteyim. Ardından da İngilizce konuşulan dünyada Kıta felsefesinin tarihi ve kültürel

içeriğine bakıp felsefi gelenekler arasındaki çatışmanın en iyi C. P. Snow'un ünlü "iki kültür" modeli –yani, İngilizce konuşulan dünyanın bir yanda bilim, diğer yanda da yazın ya da insani anlayışın yer aldığı bir ayrımla belirginleştiği görüşü– açısından anlaşıldığı tezini geliştireceğim. Bunun anlamı şu: Kıta felsefesi "oralarda" gerçekleşen yabancı bir unsur olmayıp, daha ziyade, "İngilizlilik" gibi bir şeylerin temelinde yer alan bir düşmanlığın ifadesi. Bu açıdan John Stuart Mill'in öğretici tarihsel örneği ile onun düşüncenin görgücü ve kuramsal alışkanlıkları arasındaki İngiliz kültürel ayrımı –bu ayrım Samuel Taylor Coleridge'in romantizmi ile Jeremy Bentham'ın faydacılığı arasındaki karşıtlığı da ortaya koyuyor– hakkındaki temel görüşleri üzerinde odaklanmaktayım. Sonuçta, bu iki kültür arasındaki çekişmenin daha yakın zamanlara ait diğer ifade biçimlerine dönmekteyim.

IV. Bölüm'de Kıta felsefesini belirgin kılan nitelikler üzerinde daha dizgeli bir biçimde durmaya çalışacağım. Felsefeciler arasındaki uygulama farklılığının nasıl açıklanabileceğine ilişkin bazı görüşler dile getirdikten sonra, gelenek ve tarih kavramları üzerinde odaklanmakta ve bu terimlerin iki felsefeci –Edmund Husserl ve Martin Heidegger– tarafından nasıl ilginç bir biçimde anlaşıldıklarını göstermekteyim. Kıta felsefesinde felsefi uygulamayı betimlemek için üç temel terimin çevresinde oluşturulmuş bir model öneriyorum, bu üç terim şunlar: *eleştiri*, *praxis*, *özgürleştirme*. Burada amaç, Kıta felsefesinin modern dünyanın toplumsal uygulamalarının bir eleştirisini –bireysel ve toplumsal açılardan özgürleştirmeyi amaçlayan bir eleştiri– vermekle nasıl ve neden ilgilendiğini göstermek.

Ardından, Tanrı'ya inanç ya da ruhun ölümsüzlüğüne inanç gibi en üst değerlerin çöküşü ya da değer yitirmesi demek olan ve en belirgin biçimiyle Friedrich Nietzsche'nin eserlerinde dile getirilen nihilizm kavramına dönüp Nietzsche'nin nihilizm anlayışı için ilginç sayılan Rus bağlamını özetlemekteyim. Sonra da Nietzsche'nin nihilizm teşhisine yol açan kültürel ve entelektüel patolojinin onun ardından nasıl çatallanıp gerilemeci ve ilerlemeci modernizm haline geldiğini ve bunun da Kıta geleneğinde felsefenin felsefe olmayanla ilişkisine yönelik anlayışa nasıl yol açtığını göstermeye çalışıyorum.

VI. Bölüm özel bir vakayı ele alıyor. Kıta felsefesi ile analitik felsefe arasındaki yanlış anlamayı simgeleyen bir anlaşmazlık varsa, o da 1930'lardan itibaren Heidegger ile Rudolf Carnap arasında gerçekleşendir. Temel olarak, bu, Carnap ile Viyana Grubu tarafından geliştirilmiş bilimsel dünya görüşü ile Heidegger'in varoluşçu ya da bugünkü adıyla "yorumsamacı" dünya deneyimi arasındaki anlaşmazlıktır. Analitik felsefe ile Kıta felsefesi arasındaki yanlış anlamaların büyük bölümünün kökleri Heidegger ve Carnap arasındaki tuhaf algılama farklılıklarına kadar uzanmakta; bu nedenle de tam olarak neyin yanlış gittiğine bakmaya değer.

VII. Bölüm'de dünyaya ilişkin bilimsel ve yorumsamacı kavramlar arasındaki ilişkinin tartışılmasını, *bilimcilik* karşısında *gericilik* sorununu ele alarak genişletmekteyim. Kıta geleneğindeki felsefenin büyük bölümünün modern dünyadaki krizin bir yönüne yanıt verdiğinin ve özgürleştirici bir amaçla da şu anın eleştirel bir bilincini üretme çabası gösterdiğinin söylenebilmesi gerçeği, bu felsefenin

analitik felsefe ile arasındaki en dikkate değer ve önemli farkı –diğer adıyla *bilimcilik karşıtlığı*– açıklama açısından yardımcı olmaktadır. Bilimciliğin eleştirisi, doğal bilimler modelinin felsefi yöntem için bir model sağlayamayacağı ve dahası sağlamaması gerektiği görüşü ile doğal bilimlerin insanların dünyaya temel düzeyde ve başat erişimini sağlamadıkları görüşüne dayanır. Bu inancın Henri Bergson, Husserl, Heidegger gibi Kıta düşünürleri ile 1930'lardan itibaren Frankfurt Okulu ile bağlantılı felsefeciler tarafından dile getirildiği görülür. Bilimciliğe dair bu endişe meşru bir endişedir; ancak, son birkaç on yıl içinde bu endişe bilimsellik karşıtı bir tutumla birleşme riskiyle karşı karşıya kaldı. Bu da *gericilik* riski. Benim görüşüme göre, felsefenin kaçınması gereken iki kutup, bilimcilik ile gericiliktir – her ikisi de, Carnap ile Heidegger arasındaki tartışmanın çok güzel gösterdiği gibi, hem analitik felsefe hem de Kıta felsefesi içindeki tehlikeli eğilimleri yansıtmaktadır.

Kitabı felsefenin geleceği olarak görmeye devam ettiğim bazı düşüncelerle sona erdiriyorum. Felsefe incelemesinde bugün mevcut olan ayrımlar kimi gereksiz ve tutucu profesyonel özbetimlemelerin (analitik felsefeci misin, post-analitik mi, Kıta felsefecisi mi, yoksa modern Avrupa felsefecisi mi?) bir sonucudur. Hem Kıta felsefesi hem de analitik felsefe, büyük ölçüde, disiplinin profesyonelleştirilmesinin sonucu olan tutucu özbetimlemelerden oluşmaktadır; bu profesyonelleştirme, bana göre, felsefenin eleştirel işlevinin zayıflamasına ve kültür yaşamı içinde felsefenin gitgide marjinalleşmesine yol açmakta.

Başlamadan önce birkaç ön uyarı ve teşekkür sözü. Amacım, temel görüşleri olabildiğince yalın tutmak için,

göndermeleri en alt düzeyde tutmak oldu. Bu da demektir ki, birçok yerde başka felsefecilerin tartışma ve görüşlerini –hatta bazen başka yerlerde dile getirdiğim kendi görüşlerimi– kopyalamakta ya da ödünç almaktayım. Bundan ötürü kendimi suçlu hissediyor da değilim çünkü bu kitabın hedefini entelektüel açıdan meraklı ama özellikle de konunun uzmanı olmayan okuyucular oluşturmakta.

Bu kitapta Kıta felsefesi olarak adlandırdığımız yaklaşımın bütün düşünürlerinin, geleneklerinin ve akımlarının bir incelemesini ya da özetini bulamayacaksınız. Bu haliyle de, ele aldığım konularda önemli boşluklar var. Bu tür özetler zaten mevcut ve bazıları da çok iyi; benim amacım da bunlara bir yenisini eklemek değil. Bunun yerine, bu kitap daha çok Kıta geleneğindeki felsefenin doğasına ilişkin, üzerinde bolca tartışılmış düşüncelerden oluşmakta ve bir ders kitabından ziyade bir deneme biçemini taşımaktadır. Diğer bir deyişle, bu kitap konulara ilişkin kişisel bir görüştür.

Bu kitabın taslağı Mart ve Mayıs 2000 arasında, Sydney Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde bana konuk öğretim görevlisi olarak ders verme şansı tanındığında oluşturuldu ve ortaya çıkan nihai metin de ders notlarıma dayanıyor. Bunu belirtmemin nedeni, şu rastlantıya dikkatleri çekmek: Sydney'e vardığım gün –1 Mart 2000 günü– Sydney Üniversitesi'nin "Genel" ve "Geleneksel ve Modern" Felsefe bölümleri 27 yıllık bir ayrılığın ardından tek bir Felsefe Bölümü altında yeniden bir araya geldi. Çok sert geçen ve izleri bugün de görülebilen bu ayrılık siyasal görüş farklılıklarından, özellikle de Avustralya'nın 1970'lerin başlarında Vietnam Savaşı'na katılmasından kaynaklanıyordu;

ama entelektüel ayrılıklar da söz konusuydu, özellikle de felsefenin siyasetle –öncelikle de Marksçılık ve feminizmle– ilişkisi açısından. Bölümler arasındaki ayrılığın analitik felsefe ile Kıta felsefesi bölünmesi ile açıklanabileceğini söylemek doğru olmasa da, Kıta felsefesi bu ayrımı her biçimde, az ya da çok aşırı bir yolla ön plana çıkardı. Dostlarıma, meslektaşlarıma ve en fazla da Sydney'deki öğrencilerime bu ayrılık üzerinde yeniden düşünmemi sağladıkları için teşekkür ederim. Son olarak, bu kitap benim değil, Oxford University Press'teki harika editörüm Shelley Cox'un fikriydi. Böyle güzel fikirleri olduğu için kendisine teşekkür etmek isterim.

I. Bölüm

BİLGİ İLE BİLGELİK ARASINDAKİ BOŞLUK

Felsefe bilgelik sevgisidir. Eğer bilgeliği sevdiğinizi düşünüyorsanız, felsefe sizin çalışma konunuz olabilir. Fakat felsefenin öğrettiği bilgelik nedir? Sokrates açısından –ve onun ardından gelen neredeyse bütün felsefeciler açısından– felsefenin öğrettiği bilgelik iyi bir yaşam sürmenin ne anlam taşıyabileceği konusuyla bağlantılıdır. Antik felsefenin büyük bölümüne göre, iyi bir yaşamın aynı zamanda mutlu bir yaşam olması kaçınılmazdı. Nihai ifadesini Aristoteles ile bulan ama Stoacılar gibi daha sonraki Yunan okulları tarafından da kabul edilen bu tabloda, felsefe en üst düzeyde mutluluğun, yani kişinin kendi çıkarlarını gözetmediği, derin düşüncenin ön plana çıktığı bir yaşamın elde edilmesini sağlayabilirdi. Şu halde, felsefe, düşünsel yaşamın, sorgulanmış yaşamın ta kendisidir – sorgulanmamış bir yaşamın yaşanmaya değmeyeceği varsayılır. Felsefe insanları yalnızca bilgilendirmekle kalmayıp insanları şekillendirmelidir.

Ama unutmamak gerekir ki, sorgulanmamış yaşam yaşanmaya değmese de, yaşanmamış yaşam da sorgulanma-



1. Giacinto Brandi (1621-91), "Felsefe Alegorisi".

ya değmez ve Antikçağ insanlarına göre de felsefe günlük toplumsal yaşamın pratik salınımından ayrılıyor değildir. Bunun yerine, gerçek adına neyin gerçek olarak kabul edildiğini sorgulamaya ilişkin düşünsel bir uygulama olan felsefe, Antik Yunan'da *polis* olarak da adlandırılan, siyasal yaşamın kamusal alanında gerçekleşen bir şeydi. Felsefe öncelikle *uygulamalı* bir etkinlikti ve bu açıdan da 17. yüzyıldan beri edindiği kuramsal sorgulama yaklaşımından büyük ölçüde farklıydı.

Bu eski tabloda, felsefenin bize sevmeyi öğrettiği bilgelik iyi bir yaşam –düşünceye dayanan ve, tanımı gereği, mutlu bir yaşam olan yaşam– arayışıyla özdeştir. İşin tuhaf yanı, günümüzde, felsefenin *dışında* –yani felsefenin akademik açıdan incelenmesi dışında– olan pek çok insan, felsefenin *içinde* olanların bunu ellerinde tuttuklarını düşünmekte. Bu nedenle, çok doğal olarak, felsefenin temel uğraşının yaşamın anlamı olduğunu varsaymaktalar. Bu görüşü aklınızdan çıkarmayarak, şöyle bir durumu hayal edin: profesyonel felsefeci bir partide bir yabancıyla tanışır ve "Peki, ne iş yapıyorsunuz?" sorusunu yanıtladığında bir an için cesaretini toplasa da aslında söyleyecek başka bir şey bulamayan yabancı sorar: "Peki, o halde, yaşamın anlamı ne?" Bu noktada felsefecinin endişeli bir tavırla konuyu çabucak değiştirme ya da utangaç bir gülümsemeyle akademik felsefenin konusunun böyle şeyler olmadığını açıklama çabasını pek de tatmin olmayan yabancının tedirgin gülümsemesi izler. Bu durumu toplumsal açıdan ne kadar tuhaf bulsam da, sanırım yabancı varsayımında oldukça haklı. Yani, eğer felsefe yaşamın anlamı konusuyla ilgilenmiyorsa –ya da buna yanıt aramı-

yorsa– o zaman felsefecilerin işlerini gerektiği gibi yaptıkları söylenemez.

Benim görüşüme göre, burada sorun, felsefenin dışında olanlardan ziyade içinde olanlarla, profesyonel felsefecilerimizle ilişkili. Çoğumuz açısından, felsefenin yaşamın anlamı ya da iyi ve mutlu bir yaşamın elde edilmesi konusuyla ilgilenmesi fikri bir şakadan farksız, üstelik pek de sevimsiz bir eşek şakası. Bu tür konular tepeden bakar bir edayla "halk felsefesi" olarak adlandırılan dalın alanına havale edilir. Çoğu açıdan, profesyonel felsefe bu alanı "zihin, beden ve ruh" konulu büyük ve gitgide büyüyen kitap seline –ana caddelerdeki kitapçıların gitgide küçülen felsefe bölümlerinde utangaç bir ifadeyle bekleyen parlak ciltli New Age kitaplarına– emanet etmektedir. Profesyonel felsefe bu tür mücadelelerden büyük ölçüde elini çekti ve erkenden emekliye ayrıldı.

O halde, eğer bilgelik ile ilgilenmiyorsa, çoğu profesyonel felsefeci açısından felsefe neyle ilgilenmekte? Diyelim ki *bilgi* ile ilgileniyor? Neyin bilgisiyle? En geniş anlamıyla, felsefenin, işlerin nasıl olup da oldukları gibi oldukları bilgisiyle ilgilendiğini söyleyebiliriz. Burada bilgi sözcüğünün Latincesi –*scientia*– bilgilendirici olacaktır. Bilgi konusu, işlerin nasıl olup da oldukları gibi olduklarını bilme konusu, bilimsel bir konudur. Bize işlerin nasıl olup da oldukları gibi oldukları konusunda en iyi ve en güvenilir bilgiyi sağlayan da bilimdir, modern doğal bilimdir. Neden? Çünkü doğal bilim hipotezleri için görgül kanıt sunabilir, savlarını doğrulayabilir. Eğer ben "Hazreti İsa insanlığın kurtarıcısıdır" dersem ve hiçbir görgül kanıt sunmazsam, o zaman bu savı kabul edip etmemem yalnızca bir inanç konusu haline

gelir. Ama suyun her zaman iki atom hidrojen ile bir atom oksijenden oluştuğunu söylersem, o zaman sonucu kanıtlamak için bunu bir deneyle gösterebilirim.

Hepimizin de çok iyi farkında olduğu gibi, bizler bilimsel bir dünyada, savlarımız için görgül kanıtlar bulmamız beklenen ya da savlarımızın haklı olarak reddedildiğine tanıklık ettiğimiz bir dünyada yaşıyoruz. İngiltere ve Fransa'da 17. yüzyılın ilk yıllarına kadar uzanan bilimsel dünya görüşü olayları nasıl gördüğümüze ve, belki daha da önemlisi, olayları nasıl görmeyi *beklediğimize* hakim olur. Olayları tıpkı bir tiyatrodaki izleyiciler gibi, onları kuramsal açıdan inceleyebileceğimiz bir konumdan izlemeyi umarız – tiyatro seyircisinin Yunancası *theoros* sözcüğüdür. Nesneler, duyumlar ya da betimler biçiminde görgül açıdan verilmiş nesneler olarak vardır. Bilim bize bu tür şeylerin doğası hakkında bilgi verir. Bu şeylere bu nedenle "gerçekler" denir.

Bilimin egemenliğindeki bir dünyada profesyonel felsefecimiz felsefeye nasıl bir rol bırakır? Bunu yanıtlamanın bir yolu Yunanca'da *bilgi* için kullanılan *episteme* sözcüğü anımsamaktır. Felsefe epistemoloji –*bilgi kuramı*– haline gelir. Yani, felsefe bildiğimizi *nasıl* bildiğimize ve bu bilginin ne sayesinde geçerli olduğuna ilişkin mantıksal ve yöntembilimsel sorularla ilgilenir. Felsefe, bilimsel bilginin olanaklı olduğu bir kuramsal sorgulama halini alır. Bilimsel dünya kavrayışında, felsefenin rolü varlıktan itibaren harekete geçer – kuramsal bilginin kılgısal bilgelikle birleştirildiği, felsefeyi bilimlerin kraliçesi olarak nitelendiren Platon'da olduğu gibi. John Locke'un 1689 tarihli *An Essay Concerning Human Understanding* çalışmasının baş-

langıcındaki formüle göre, görevi bilgi ve bilimsel ilerlemenin yolunu kapatan molozu kaldırmak olan bilimin bir astı konumundadır. Felsefeciler bilimlerin sırça sarayında hademe haline gelirler.

Hademenin işine saygı göstermek gerekir; iyi de, bilgelik konusu ne olacak? Buradaki sorun, bilimin harika olmasıdır: bilim bize işlerin oluş biçimi, çağdaş felsefecilerin "doğalcı varlıkbilim" adını vermekten hoşlandıkları şeye ilişkin daha doğru, daha iyi bir açıklama sağlar. Dahası, bilimin yardımcısı teknolojinin çalışmaları sayesinde yaşamlarımız antik dünyadan birilerinin, hatta birkaç nesil önceki atalarımızın hayal bile edemeyeceği bir boyutta dönüştürüldü ve geliştirildi. Bu nedenle, bilim yalnızca harika değil, aynı zamanda etkilidir. Ancak, buna karşın –ya da belki bundan ötürü– bilgelik konusu bizi hâlâ rahatsız etmekte, artık gereksinim duymadığımıza inandığımız apandisit gibi bizi huzursuzlandırmaktadır.

Soru şu: dünyaya ilişkin bilimsel kavrayış yaşamın anlamı sorusuna bir yanıt bulma gereksinimini kökünden söküp atmakta mı? Bilgi dağarcığı bilgeliğin apandisit gibi çıkarılmasını mı gerektirmekte? Aşırı bir görüşe göre, gerekiyor; bazı felsefeciler de bütün soruların ya görgül sorgulama yoluyla yanıtlanabilir ya da düzmece oldukları gerekçesiyle reddedilebilir olması gerektiğini ileri sürebilirler. Bu haliyle de yaşamın anlamı sorusunun Darwin'in evrim kuramı yoluyla nedensel ya da görgül açıdan yanıtlanabileceği ileri sürülebilir. Bu tabloda, yaşam, doğal ayıklanma gibi belirli nedensel hipotezler temel alınarak açıklanabilir. Hatta önce bütün felsefi soruları bilgikuramsal sorulara indirgemeye ve ikinci olarak da bu tür bütün

soruların evrimsel niteliklere bağlı kalınarak yanıtlanması gerektiğini ileri sürmeye çabalayan ve "evrimsel bilgikuram" adında bir felsefe dalı da bulunmaktadır.

Ben bilgi ile bilgelik –ya da bilimsel sorgulama ile insancıl sorgulama– arasındaki ilişkiye yönelik olarak daha az aşırılık içeren bir görüş taşıyorum. Yaşamın anlamı konusunun görgül araştırmaya indirgenebileceğini zannetmiyorum. Bu yalnızca nedensel bir konudan ibaret değil. Bence, bilgi ile bilgelik arasında bir boşluk yer almakta: daha iyi, daha kapsamlı bir kuram üretmek yoluyla kapatılabilecek, açıklamaya açık bir boşluk değil, daha çok *hissedilen* bir boşluk. Eğer bütün bilgikuramsal endişeler görgül bir biçimde bilimsel sorgulama yoluyla çözümlenecekse, o halde bütün bu endişeler –güzel, güneşli bir sabah– çözüme kavuşturulmuş olsa da bu durumun yine de bilgelik konusu için, iyi yaşamın tam olarak nelerden oluşması gerektiğini bilme sorunu için uygunsuz olacağını düşünebiliriz.

Burada söz konusu olan paradoks –üstelik bu günlük deneyimin yoğun bir paradoksudur; II. Bölüm'de göreceğimiz gibi nihilizm paradoksu– dünyanın bilimsel açıdan kavranmasının bilgi ile bilgelik arasındaki boşluğu kapatmaması, bu boşluğu daha da yoğun hissetmemize neden olmasıdır. Hatta, bahse girerim, bu paradoks en yoğun biçimiyle bilimsel ve teknik açıdan çok gelişmiş toplumlarda yer alır. Batılı toplumlarda bilgi ile bilgelik arasındaki boşluğun kapatılamaz boyutlara ulaştığı görülüyor. Bu bağlamda, yaşamın anlamına ilişkin kuramsal soru lüks ve bolluğun bir sonucu. Belki de her zaman böyleydi – felsefe ancak yaşamın temel gereksinimleri sağlandıktan sonra ortaya çıkar. Bertolt Brecht'in dediği gibi, "önce aş, sonra

etik". Yeterince açık. Ama insanların tuhaf yanı, kendilerine aş verildiğinde, hatta yiyebileceklerinden daha fazla aş verildiğinde, her türlü dünyevi nimete kavuştuklarında, yine kendileri için üzülecek yeni konular, yeni nevrozlar ve patolojiler, hatta bu nevroz ve patolojileri konu alan yepyeni bir "bilim" tasarlamaları: psikanaliz, psikoterapi, aromaterapi, refleksbilim ya da diğerleri. Bu paradoksun gücü varoluşsal biçimde hissedilmeye başladığında da yaşamın anlamına ilişkin ihmal edilmiş soru gerçek ve korkutucu bir hışımla geri gelmekte: "Bana gereken ve istediğim her şeye sahip gibiyim, ama yaşamımın anlamı ne?"

Bu tuhaf ama tamamen de sıradan durum, bence, "anlam boşluğu"nu doldurma ve yaşamın anlamı sorusuna yanıt verme yolundaki geçersiz çabaların birçoğunun da geçerli kaynağı. Bu birçok yoldan yapılabilir: geleneksel dine geri dönmek yoluyla ya da yeni bir dinin icat edilmesi yoluyla; çoğu zaman güçlü bir kokteyl içinde geleneksel dine geri dönüşle bağdaştırılan siyasal otoriterlik yoluyla (örneğin, Sırp ulusçuluğu); ya da ezoterik malların satıldığı dükkandaki 57 çeşit bulmaca yoluyla: astroloji, yoga, elinde kristaller tutarak piramitlerin altında oturma, kendi içindeki çocuğu keşfetme ve diğerleri. Bu kısa kitabın sonuna doğru göreceğimiz gibi, bunlar *gericilik* ürünleri. Yani, eğer çağdaş felsefe içinde yanlış anlaşılan şey onun bilim tarafından cezbedilmesi ve bilimciliğin ortaya çıkması ise, o halde, bilimin bir o kadar hatalı bir biçimde reddi de gericiliğe yol açar. Benim en sonlardaki savlarımdan biri de bazı çağdaş Kıta felsefesi akımlarında gericilik riskinin var olması. Bu nedenle, çağdaş felsefenin aldığı risk bilimcilikse, onun bir yansıması da gericiliktir. John Stuart

Mill'in deyimiyle, "doktrinlerden biri insanları hayvana dönüştürmekle suçlanır, diğeri de deliye".

Şu halde, bir parça özetlemek gerekirse, Antik felsefenin özelliği bilgi ve bilgeliği özdeşleştirmesi ya da en azından buna çaba göstermesiydi; yani, işlerin nasıl oldukları gibi oldukları bilgisi kişinin yaşamını yönlendirmesinde akla giden yoldu. Bilgi ile bilgeliği bir araya getiren varsayım, evrenin insanca bir amacı ifade ettiği ve bu nedenle de doğa bilgisinin insan olmanın taşıdığı anlamın bir parçasını oluşturacağı düşüncesiydi. Buna "evrenin biyolojik açıdan görünümü" adı verilir; bu bakış açısına göre, her bir doğal şey Aristoteles'in nihai hedef –bir şeyin, onun uğruna var olduğu hedef– dediği şey açısından açıklanabilir. Bu tür bir görüş, kuram ve uygulamanın, bilgi ve bilgeliğin, nedensel açıklama ve varoluşsal anlayış ya da anlamın mutlu beraberliğini öngörüyordu – örneğin, doğa Tanrı'nın eliyle yazılmış canlı bir kitap olarak görülebilir.

Modern dünyada, 17. yüzyıldan günümüze kadar bilimlerin olağanüstü bir gelişme göstermesi sonucunda, bu beraberlik parçalandı. 1641'de, René Descartes, *Meditasyonlar*'ın ilkinde, "nihai hedefler için gerçekleştirilen alışıldık arayış fizik alanında tamamen yararsızdır" diye yazıyordu. Evren hiçbir insansı amaç ifade etmez; evren bizim saptamak için çaba gösterebileceğimiz ama insanın çabasına tamamen kayıtsız olan fizik yasaları tarafından yönetilir. Evren geniş, soğuk, insansı olmayan, mekanik bir düzendir. İşte, bu nedenle, 1650'lerin sonlarında bu farklı türde dünya görüşünün ortaya çıktığı zamanlarda yazan Blaise Pascal, "sonsuz boşluğun kalıcı sessizliği içime korku salıyor" demekteydi. Yani, Copernicus ve Galileo'nun

sonsuz, açık, herhangi bir anlamı ya da nihai amacı olmayan evrenine ilişkin *bilgi*, *bilgelik* konusuna döndüğümüzde içimize endişe dolar. Bu, *Aydınlanma* olarak bilinen tarihsel ve ruhsal deneyimin bir ifadesi: karşımızda bilgi ve bilgelik, gerçek ve anlam, kuram ve uygulama, nedensel açıklama ve varoluşsal anlayış alanları arasındaki deneysel boşluk kalıyor. Max Weber'in bundan yaklaşık iki buçuk asır sonra ifade ettiği gibi, bilim devrimi – inkâr edilemez hakikati içinde– *doğanın büyüsünün bozulmasına* neden oldu. Doğa artık insanların da katılımda bulundukları, "dünyanın ruhu"nun gözle görülür biçimi değil. Bunun yerine, doğa, yasalara göre düzenlenen, nedensel açıdan açıklanabilir, ama insanların amaçlarına da tamamen duyarsız, yalın, kişiliksiz, nesnel bir "şey".

Eğer durum böyleyse, o halde, biz modernler açısından sorun apaçık ortada: bilimsel devrimin doğanın büyüsünü bozması sonucunda bizler bilgi ile bilgelik arasında bir boşluk yaşamaktayız ve bu boşluk da yaşamlarımızı anlamdan yoksun bırakabilir. Soru şu: doğa ve hatta insanların kendileri bu anlam boşluğunu azaltabilecek ve iyi bir yaşam için inanılır bir kavram üretebilecek biçimde eski büyüsüne kavuşturulabilir mi? Burada ikilem dizginlenemez gibi: bir yanda, bilimsel gerçeğin felsefi karşılığı bilimcilik oluyor ve bizler de hayvanlar haline geliyoruz. Öte yandan, evrenin yeniden insanlaştırılması yoluyla bilimciliğin reddedilmesi de gericiliğe yol açmakta ve bizler de deliler halini alıyoruz. Bu alternatifin iki yönü de çekici görünmüyor. Bu kitabın sonlarına doğru bir orta yol önermeye çalışacağım.

Ama bunun Kıta felsefesiyle ne ilişkisi olduğunu pekâlâ sorabilirsiniz. Benim savıma göre, felsefenin şu anda çöz-

mesi gereken şey, bizi hayvana ya da delilere dönüştürme tehdidi gösteren bu ikilem. Bu da demektir ki, bilgelik konusu ve onunla bağlantılı olarak yaşamın anlamı konusu hiç değilse felsefi etkinliğin merkezine biraz daha yaklaşmalı ve kayıtsızlık, utanç, hatta hoşgörüsüzlükle karşılanmamalı. Benim görüşüme göre, Kıta felsefesi adı altında yer alan görüşlerin çoğunun savı, bu felsefenin bilgi ve bilgelik, felsefi gerçek ve varoluşsal anlam konularını bir araya getirmeye ya da en azından birbirine yaklaştırmaya çabaladığıdır. Bu konuda örnek bol: mutlak bilgi düzeyine yükselmenin bir parçası olabilmek için yaşam ile ölüm arasındaki mücadeleyi ele alan Hegel; Tanrı'nın ölümünü ve değerlerin yeniden gözden geçirilmesi gereksinimini ele alan Nietzsche; insanların kapitalizmin koşulları altında yabancılaşmasını ve eşitlikçi ve özgürleştirici bir toplumsal dönüşüm gereksinimini ele alan Karl Marx; düşlerde, fıkralarda ve dil sürçmelerinde kendisini gösteren bilinçaltı baskılama ve bunun zihinsel yaşamın özündeki mantıksızlık hakkında neleri gösterdiğini konu alan Freud; endişe, otantiklikten uzak toplumsal yaşamın öldürücü kayıtsızlığı ve otantik bir varoluş gereksinimini ele alan Heidegger; bozuk inanç, tiksinme, insan özgürlüğünün yararsız ama gerekli tutkuları konusunu ele alan Sartre; Tanrı'nın ölümü sonrasında saçma hale gelen bir evrende intihar sorusunu soran Albert Camus; başkalarına karşı sonu gelmez sorumluluklarımızın travmasını ele alan Emmanuel Levinas. Bu liste daha da uzatılabilir.

Yani, Kıta felsefesinin çekici yanı, insanın varoluşun özüne ve ayrıntılarına daha yakın görünmesidir. Yaşamın gerçeklerine, insanların umut ve korkularına ve tenimi-



2. Federico Zuccari (1540-1609), "Bilgelik".

zin maruz kaldığı birçok ufak tefek acı ve mutluluğa karşı daha gerçekçi görünür. Bu, elbette, bu tür konuların Anglo-Amerikan ya da analitik felsefede ele alınmadıkları anlamına gelmez. Benim kullandığım terimlerle, analitik felsefenin bilgelik konusundan taviz vermek uğruna bilgi konusuna ağırlık verdiğini söylemek yanlış olmasa da, bu açıklama, örneğin, Ludwig Wittgenstein gibi bir kişiyi açıklayamaz; Wittgenstein'ın bir düşünür olarak yarattığı büyük etkinin, felsefi hakikatin –aslında bir tür yaşam biçimi olan– varoluşsal anlamın belirli bir kavranışıyla bir araya gelmesine dayandığı söylenebilir. Yani, Wittgenstein'ın eserlerinin hayat verici tutkusunun sağaltıcı olduğu söylenebilir. O halde, bilgi ile bilgelik arasında köprü görevi görme çabasının analitik felsefe ile Kıta felsefesi arasında bir ayrım yapabilmek için yeterli olmadığını söylemekle yetinelim. Bu söz konusu olamaz. Benim asıl dile getirmek istediğim nokta, bu boşlukta köprü görevi görme çabasının *her türlü* felsefe girişimi için gerekli koşul olması gerektiğidir.

II. Bölüm

KITA FELSEFESİNİN KÖKENİ: KANT'TAN ALMAN İDEALİZMİNE UZANAN YOL

Gelecek birkaç bölümün amacı Kıta felsefesini tanımlamak ve bu felsefeyi ayrıksı ve harekete geçirici kılan unsurları gözler önüne sermek. Bunu da iki ayrı katman halinde düzenlemek istiyorum: tarihsel açıdan ve dizgesel açıdan. II. ve III. bölümlerde tarihsel gelişmeyi ele alacak, IV. Bölüm'de de Kıta felsefesinin daha sık ele alınmış, dizgesel bir betimlemesini sunacağım. Felsefe tarihini dizgesel, eleştirel bir amaçla kaleme alma fikri Hegel'in 1807'de yazdığı ve her iki yaklaşımı da bir araya getiren *Tinin Görüngübilimi* adlı başyapıtından bu yana çok yaygın bir yol. Aynı yaklaşım Jürgen Habermas'ın *Erkenntnis und Interesse* (1968), Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* (1961) ve Derrida'nın *De la grammatologie* (1967) başlıklı kitapları gibi daha çağdaş eserlerde de bulunabilir. Anglo-Amerikan geleneğinde bu kadar yaygın değildir.

Husserl mi Kant mı? Kıta felsefesine başlamak için iki ayrı yol

Kıta felsefesini analitik felsefeden ayırmak için iki farklı yolu ele alarak işe başlayalım. Husserl'in 1900 yılında *Logische Untersuchungen* kitabını –Heidegger bu kitabı görüngübilim olarak adlandırılan akımı başlatan "büyük atılım" eseri olarak adlandırır– yayımlamasıyla birlikte bu konunun tarihini başlatan Kıta felsefesi başlıklı bir kitap tahayyül edebiliriz. Böyle bir yaklaşımın değeri, okuyuculara analitik felsefe ile Kıta felsefesi arasındaki boşluğun (aslında uçurumun) gerçekte Gottlob Frege'nin devrimsel mantık ve dil felsefesi tarafından tetiklenmiş gelenekler –örneğin, erken dönemlerinde Wittgenstein, Viyana mantıksal olguculuğu, Anglo-Amerikan dil felsefesi– ile Husserl'in görüngübilimi ve çoğu zaman eleştirel bir karşılaşmadan türetilmiş gelenekler –örneğin, varoluşçuluk ve yapısöküm– arasında yer aldığını anımsatması olacaktır. Frege ile Husserl arasında önemli bir bağlantı söz konusuydu ve Frege 1894'te Husserl'in ilk kitabı *Philosophie der Arithmetik* hakkında çok etkili bir eleştiri kaleme aldı; bu eleştiri Husserl'in mantığın psikoloji ile ilişkisi hakkındaki görüşlerini büyük ölçüde değiştirdi: yani Husserl, önceleri düşündüğünün aksine, mantığın psikolojiye indirgenemeyeceğinin farkına vardı.

Kıta Felsefesi Nedir?

Kıta felsefesi felsefe tarihinde Kant'ın eleştirel felsefesinin 1780'lerde yayımlanmasıyla başlayan 200

yıllık döneme verilen addır. Bu dönemin başlaması aşağıdaki temel hareketlere yol açtı:

1 Alman idealizmi ve romantizmi ile onun sonrası (Fichte, Schelling, Hegel, Schlegel ve Novalis, Schleiermacher, Schopenhauer)
2 Metafizik eleştirisi ve "kuşkunun ustaları" (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Bergson)
3 Alman görüngübilimi ve varoluşsal felsefe (Husserl, Max Scheler, Karl Jaspers, Heidegger)
4 Fransız görüngübilimi, Hegelcilik ve anti Hegelcilik (Kojève, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Bataille, de Beauvoir)
5 Yorumbilim (Dilthey, Gadamer, Ricœur)
6 Batı Marksçılığı ve Frankfurt Ekolü (Lukács, Benjamin, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas)
7 Fransız yapısalcılığı (Lévi-Strauss, Lacan, Althusser), post-yapısalcılık (Foucault, Derrida, Deleuze), postmodernizm (Lyotard, Baudrillard) ve feminizm (Irigaray, Kristeva)

Elbette, görünüşte birbirlerinden çok farklı olan bu analitik felsefe ve görüngübilim geleneklerinin ilginç yanı, Prag merkezli felsefeci Bernard Bolzano ve Viyana'da profesörlük yapan ve öğrencileri arasında genç Sigmund Freud'un da bulunduğu Franz Brentano'nun eserleri sa-

yesinde Kıta felsefesi ile ortak ataya sahip olmalarıdır. Kısacası, Frege ile Husserl'in Bolzano'dan aldıkları şey, düşüncelerin öznel zihinsel deneyimler olmayıp analize yetkin nesnel bir içeriğe sahip oldukları görüşüydü. Franz Brentano'dan alınan şey ise amaçlılık tezidir – yani, her düşünce dünyadaki hedeflere yöneliktir ve düşünceler bir tür bilinç kutusu içinde kilit altında değildirler. Bu fikirler kuşkuculuk ve göreceliğin yanı sıra 19. yüzyılın başlarında Almanya'da gelişen ve bütün mantıksal ve felsefi sorunların psikolojik mekanizmalara indirgenebileceğini savunan görüş olan "ruhbilimcilik" akımının reddini tetikledi. Husserl, Frege tarafından aksinin geçerli olduğuna ikna edilene kadar, mantık ve aritmetiğin ruhbilimcilik yanlısı açıklamasına inanmaktaydı. Frege'nin felsefesi ve dili ile Husserl'in görüngübilimini birleştiren şey de ruhbilimcilik eleştirisi ile psikolojiyi görgül bilime indirgemeye yönelik her türlü çabanın baştan reddedilmesidir. Şu halde, bu açıklamaya göre, analitik felsefenin kökeni ile Kıta felsefesi aynı tarihsel döneme, Almanca konuşulan Orta Avrupa'da aynı coğrafi kaynağa sahiptir ve ortak bir felsefi hasımları bulunmaktadır. Felsefeciler arasında iletişimi yeniden oluşturmanın tek yolu, geleneklerin birbirlerinden saptıkları tarihsel ve kavramsal noktaya geri gitmektir. Bu, Michael Dummett'in 1993 tarihli çok etkili kitabı *Origins of Analytical Philosophy*'deki stratejisidir. Dummett, felsefi geçmişi açık bir biçimde anlamanın çağdaş felsefeciler arasında bir tür karşılıklı kavrayış açısından bir önkoşul olacağı beklentisiyle, Frege'den bu yana analitik felsefe tarihini ele alır. Şu anki durum Dummett tarafından olması gerektiği kadar kötümser ifadelerle betimlenir:

Bu iki gelenekteki felsefe temel olarak aynıymış gibi davranmak niyetinde değilim; belli ki, bu çok saçma olurdu. Bizler iletişimi ancak ve ancak ayrılık noktasına geri dönerek yeniden tesis edebiliriz. Bugün aradaki uçurumun kenarında dikilip karşı tarafa bağırmanın bir anlamı yok. Ancak, artık birbirimizle konuşamıyorsak ya da birbirimizi anlamıyorsak, çok yazık. Böyle bir anlayışı elde etmek kolay değil, çünkü insanların yanlış yolda olduklarını düşünüyorsanız onlarla konuşmak ya da onların görüşlerini eleştirmek zahmetine girmek konusunda pek de istekli olmayabilirsiniz. Fakat bizler öyle bir noktaya ulaştık ki sanki farklı konular üzerinde çalışmaktayız.

Bu haliyle, çağdaş felsefi içerik 20. yüzyılın başındaki içeriğe aşırı ölçüde karşıt düşer. Dummett şöyle yazıyor:

> Frege analitik felsefenin büyükbabası, Husserl de görüngübilimsel ekolün kurucusu – işte size radikal düzeyde farklı iki felsefi hareket. Örneğin, 1903'te bu iki hareket her iki yazarın da eserlerini tanıyan herhangi bir Alman felsefe öğrencisine nasıl görünürdü? Kesinlikle birbirinin derinden karşıtı olan iki düşünür olarak değil: daha çok, farklı ilgi alanları olmasına karşın yönelim açısından birbirine çok yakın kişiler olarak.

Dummett, bunun ardından, ilginç bir yaklaşımla, Frege ile Husserl'i "birbirine oldukça yakın yerlerden doğan ve bir süre neredeyse birbirine koşut yollar izledikten sonra tamamen farklı yönlere sapan ve farklı denizlere akan" Ren ve Tuna nehirleriyle karşılaştırır. En azından Dum-

mett açısından, Frege'ye atfedilen Ren Nehri'nin doğru düşünce yolu olduğu apaçık ortada olsa da (bu arada Husserl'e atfedilen Tuna Nehri Kıta geleneğinin idealist Karadenizi'ne dökülüp yok olur), bu, felsefi gelenekler arasındaki ayrımı, zarif bir yolla, biri lehine gözler önüne seren öğretici ve düşündürücü bir benzetmedir.

Dummett'ın stratejisi oldukça çekici ve ben de VI. Bölüm'de dünyanın bilimsel ve yorumbilimsel kavranışları arasındaki karşıtlığı tartışırken bunu kullanacağım: yani, bu anlaşmazlığın karşıt tarafları arasında karşılıklı kavrayışa ulaşmanın bir yolunun, gerisin geri, bu anlaşmazlığın felsefi kaynağını oluşturan Heidegger ile Carnap arasındaki algılamaya kadar gitmek olabileceği görüşünü kullanacağım. Ancak –ve bu da gelenekler arasındaki ayrımı ortaya koymanın ikinci yoludur– eğer Kıta felsefesinin doğasını anlayacaksak, o zaman, sanırım yukarıda da belirttiğim gibi, hem analitik felsefenin hem de Kıta felsefesinin son hatırı sayılır ortak kişiliği olan ve yol ayrımını ilan eden Kant ile işe başlamamız gerekiyor. Her şeyden önce, Husserl yerine Kant'la başlamamızın iki oldukça basit nedeni var: birincisi, Kıta felsefesinde 20. yüzyılda gerçekleşen gelişmeler, bu gelişmelerin öncelleri konumundaki kişilere, özellikle de Hegel, Marx ve Nietzsche'ye göndermede bulunmaksızın anlaşılır olamaz. Bu durum özellikle 1930'lardan bu yana Hegel'e (Alexandre Kojève'in eserleri ile Jean-Paul Sartre'ın ilk eserlerinde), Nietzsche'ye (Michel Foucault ile Gilles Deleuze'de) ya da Marx'a (Louis Althusser'de) bir dizi geri dönüş açısından betimlenebilecek Fransız felsefesi için geçerli. İkincisi, 19. yüzyılda İngilizce olmayan felsefenin tarihi, lisans eğitimi müfre-

datında, en azından Britanya'da yeterince temsil edilmez ve Almanca felsefenin Kant'tan Frege'ye kadar olan döneminden pek az şey okuyarak felsefeden mezun olmak hâlâ olanaklıdır. Bu nedenle de bu boşluğu doldurmaya çalışmak hâlâ gerekli.

Kant'ı okumanın iki yolu

Analitik felsefe ile Kıta felsefesi arasındaki farklılığın büyük bir bölümü insanın Kant'ı nasıl yorumladığına ve insanın Kant'ı *ne kadar* okuduğuna bağlıdır. Yani, kişinin yalnızca İlk Eleştiri ya da *Arı Usun Eleştirisi* (1781) içindeki bilgikuramsal konularla mı, yoksa Üçüncü Eleştiri ya da *Yargı Yetisinin Eleştirisi* (1790) içindeki daha büyük dizgesel tutkularla mı ilgilendiğine bağlıdır. Bu görüşü daha derinlemesine ele almak istiyorum.

Eğer kişi İlk Eleştiri üzerine odaklanacak olursa, bu durumda, genellikle aşkın indirgeme görüşünün başarısızlığıyla ilgileniyor demektir: burada Kant nesnelerin deneyimini yaşayabilmek için "anlamanın kategorileri" olarak adlandırdığı şeylerin işleyişlerinin varlığına ve dolayısıyla da kavramların altında yatan kavramsal deneyimin dallanıp budaklanan büyük karmaşasını anlayan, yani bir araya getiren insana inanmamız gerektiğini göstermeye çalışır. Böylece, Kant'ın ifadesine göre, "kavramlar nesnelere değil, nesneler kavramlara uyum gösterir". Kant'ın bu biçimde yorumlanmasına, Kant'ın görgül bilgiye ilişkin geçerli bir temel ya da yapıyı başarıyla sağlayıp sağlayamadığı ve David Hume'un kuşkuculuğunun meydan

okumalarını karşılayıp karşılayamadığı sorusu rehberlik edecektir. Kant'ın savına göre, Hume, eğer kuşkucu yaklaşımı ciddiye alırsak, o zaman, kısa süreli duyumlarımıza ve izlenimlerimize dayanan kavramlarımızın nesnelerin doğru bir biçimde karşılığı olup bilgiyi ürettiklerinden asla emin olamayacağımızı göstererek onu içinde bulunduğu "dogmatik uyku"dan uyandırdı. Kant'ın buna yanıtı, asla nesnelerin kendilerini bilemesek de, betimlemelerimizin hedefi olan nesnelerin onlara yönelik kavramlara bilgi için yeterli gelecek düzeyde uygun olduklarını kabul etmek yoluyla konuya tersinden yaklaşmak oldu. Bu tersinden yaklaşım Kant'ın felsefede "Copernicus dönüşü" adını verdiği şeydir. Görgül dünya aslında bizler açısından gerçektir, ama bu dünyadan nasıl anlam çıkardığımızı açıklamak için mantıksal –ya da Kant'ın deyimiyle "aşkın"– açıdan sezgileri kavramlar altında birleştiren bir nesne ya da bilincin varlığını kabul etmemiz gerekir. Bu da "aşkın idealizm" denen tezin kaba yapısıdır; Kant'a göre, bu tez görgül gerçekçilik ile tutarlıdır. Bu açıdan bakıldığında, Kant'ın asıl felsefi katkısı bilgikuramına ve dolayısıyla da felsefe bilimine dönüktür. Aslında, 1890 ile 1920'lerin sonları arasında Alman ve Fransız akademik felsefesine egemen olan Yeni Kantçılık ekolü tarafından da bu biçimde yorumlanmaktaydı. Peter Strawson ile diğerlerinin eserlerinde Kant'ın bilgikuramsal bir açıdan okunması yakın zamanlara kadar Kant'ın Anglo-Amerikan gelenek içinde alımlanmasına da egemen oldu.

Ancak, Üçüncü Eleştiri'nin amaçları oldukça farklıdır. Kant, yargı yetisine eleştiri getirmek yoluyla, anlayış (doğa bilgisiyle ilgilenen bilgikuramının alanı) ile us (özgürlükle



Immanuel Kant.

Geb. d. 22. Apr. 1724 zu Königsberg in Preußen, gest. d. 12. Febr. 1804 ebenda.

Der Königsberger Weltweise; Begründer einer neuen philosophischen Aera; voll tiefer Natur-, Menschen- und Geschichtskenntniß. Er zieht in seiner „Kritik der reinen Vernunft" dieser ihre Grenze und beweist, daß metaphysisches Wissen, also jede Speculation über Willensfreiheit, Unsterblichkeit und Gott, unmöglich sei, gelangt aber zu diesen höchsten Ideen auf dem Gebiete der Sittlichkeit durch den praktischen Gebrauch der reinen Vernunft in Auffindung der ihr erfahrungsgemäß zugänglichen Sittengesetze, und der Folgerungen daraus. In seinen Hauptwerken trocken und schwerverständlich, ist er in seinen sonstigen Schriften, wie es auch sein freier begeisterter Vortrag war, lebendig, voll Witz und Laune.

3. Immanuel Kant'ın (1724-1804) gravürü.

ilgilenen etiğin alanı) yetileri arasında bir köprü kurmaya çabalar. Yargı, doğa ile özgürlük alanları arasında bir aracı olacak ve eleştirel felsefenin unsurlarını bir dizge içinde uyumlu hale getirecektir. Eğer bu yol izlenirse, o zaman, Kant'ın felsefesinin en önemli konusu arı ve kılgısal us, doğa ve özgürlük ilişkisinin ya da kuram ve uygulama birliğinin inandırıcılığı haline gelir. Aşağıda göreceğimiz gibi, bu yol, Alman idealizminde Fichte, F. W. J. Schelling ve Hegel'in, erken dönem Alman romantizminde Friedrich Schlegel ve Novalis'in izlediği yolun aynısıdır. Hatta o zamandan beridir Kıta felsefesinin izlediği yoldur.

Kant ve Hamann – arı us eleştirisi ve bu arılığın bir üst eleştirisine duyulan gereksinim

Kant'tan Alman idealizmine nasıl ulaşılabileceğini, biraz daha ayrıntı vererek, post-Kantçı felsefenin içeriğinin bir bölümünü yeniden yapılandırmaya çalışarak açıklamaya çalışacağım. Usun egemenliğine dayanan Alman Aydınlanma projesinin tamamı –*Aufklärung*– bir tür içsel çöküş yaşadı. Sorun basitçe açıklanabilir: usun egemenliği, usun bütün inançlarımızı eleştirebileceği savından oluşur. Kant'ın Birinci Eleştiri'nin ilk baskısının önsözüne yazdığı gibi:

> Çağımız çok üst düzeyde bir eleştiri çağı ve inançlarımızın da eleştiriye teslim olmaları gerekir. Tüm kutsallığıyla din ve tüm ululuğuyla devlet kendileri aleyhine kuşku yaratmaksızın onun yargılamasından kurtulamazlar.

Ama eğer bu doğruysa –eğer us her şeyi eleştirebilirse–, o zaman, kesinlikle kendisini de eleştirmesi gerekir. Bu nedenle, eğer eleştiri gerçekten de etkili olacaksa, eleştirinin bir *üst eleştirisi* olmalı. Bu, Kant'ın en etkili ilk eleştirmeni ve Königsberg'de evini paylaştığı Johann Georg Hamann'ın görüşüdür; Hamann bugün de Alman felsefesinde çok kullanılan *Metakritik* terimini ortaya atan kişiydi. Nasıl ki Kant Aydınlanma'nın usçuluğunu temsil etmekte ve savunmaya çalışmaktaysa, Hamann'ın sesi de *Sturm und Drang* ve erken dönem Alman romantizminin estetik ve kültürel hareketleri halinde serpilecek olan Aydınlanma karşıtı sestir. Hamann 1758'de Londra'ya gerçekleştirdiği başarısız bir iş yolculuğu esnasında yaşadığı bazı ilginç homoseksüel maceralar sonrasında büyük bir dinsel dönüşümden geçti. Hamann'ın Kant'la bundan sonraki ilişkisi –Kant, Hamann'ın önceki işvereni tarafından, Riga'da doğuştan dindarları tekrar aklın yoluna döndürmekle görevlendirilmişti– en iyi tarih romanlarına konu olmuştur.

Konu dışına çıkmayalım. 1784'te, Hamann, *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft* adlı eserini kaleme alarak Kant'ı şekilci olmakla –bilginin şekilsel karakterine gereğinden fazla değer vermekle ve usun deneyimden, öncelin ardıldan ayrılabileceğine inanmakla– eleştirdi. Hamann'ın eleştirisi, dostu ve çok uzun bir süre de ev arkadaşı olan Friedrich Heinrich'in yanı sıra, Hegel'in eleştirilerinin de habercisidir ve şu boyutu almıştır: Kant'ın eleştirel felsefesi bir dizi sorunlu ikiliğe bölünür (biçim karşısında içerik, duyarlılık karşısında anlayış, us karşısında deneyim, doğa karşısında özgürlük, arı karşısında kılgısal vs.) ve kılgısal usun önemi de yalnızca soyut görevin boş



4. Johann Georg Hamann'ın (1730-88) portresi.

bir şekilciliğidir. Hamann'ın daha sonra gerçekleşecek felsefi gelişmeleri –yani dilsel yeteneği– doğru bir biçimde önceden tahmin ettiği savındaki bir diğer görüşe göre, us ile deneyim –ya da biçim ile içerik– ayrımı olanaksızdır, çünkü düşünce dile dayanır ve dil de, elbette, her ikisinin karışımıdır. Dilin gerçek kullanımında kavramlar ile sezgiler arasındaki ayrımı tam olarak nereye yerleştirebilirsiniz? Hamann "hem düşünme kapasitesinin tamamı dile bağlıdır (...) hem de dil usun yanlış anlayışının tam ortasındadır" diye yazmaktaydı.

Şu halde, eğer us her şeyi eleştirecekse, usun üst eleştirisinin de mevcut olması gerekir. Ama eğer bu doğruysa, o halde, bu üst eleştiriyi kuşkuculuk, radikal ve bütünsel bir kuşkuculuk haline gelmekten alıkoyan nedir? Frederick Beiser'in dile getirdiği gibi: "Ortada bir karabasan geziniyor: usun özeleştirisinin nihilizmle, her şeyin varoluşuna ilişkin kuşkuyla sonuçlandığı karabasanı. Bu korku *Aufklärung* krizinin özüydü." Aşağıda tartışmaya çalışacağım gibi, analitik felsefe ile Kıta felsefesini ayırt etmeye en iyi olanak tanıyan şey nihilizm kavramıdır. Bu konu Almanya'da 18. yüzyılın sonlarında iki çok önemli tartışmanın merkezinde yer alıyordu ve her ikisinde de Jacobi ön plandaydı: kamutanrıcılık tartışması ile tanrıtanımazlık tartışması.

Kamutanrıcılık ve tanrıtanımazlık tartışmaları – Jacobi'nin içermeleri

Kamutanrıcılık tartışması, Jacobi'nin Moses Mendelssohn ile G. E. Lessing'in Spinoza yanlısı olduğu biçi-

mindeki şoke edici açıklaması hakkında sürdürdüğü yazışmalardan oluşan, *Briefe über die Lehre Spinozas* başlıklı kitabının 1785'te yayımlanmasıyla başladı. Zamanın önde gelen düşünürlerinin çoğu bu tartışmaya dahil oldu; bunlar arasında Mendelssohn, Kant, Johann Herder, Johann Wolfgang von Goethe ve Hamann da yer alıyordu. Bu tartışma başlayana kadar, Baruch de Spinoza ya bir tür akılcı kamutanrıcı ya da –daha beteri– şeytani bir tanrıtanımaz olduğu gerekçesiyle alaya alınmaktaydı. Bu tartışmanın doğurduğu bir yan etkinin sonucu olarak bu karikatürleştirme sona erdi ve Novalis'in Spinoza'yı "*Got vertrunkene Mensch*" ("Tanrı sarhoşu adam") olarak tanımlamasıyla tartışma sonuçlandı; ama asıl konu bu değildi. Jacobi *Aufklärung* ya da Aydınlanma kavramının bütünsel bir eleştirisini yapabilmek için Lessing'in Spinozacılığı kabullenmesini kullanır. Jacobi'nin görüşüne göre, birincisi, Spinoza'nın felsefesi usçuluğun paradigmasıdır ve dahası usçuluk, eğer tutarlı bir biçimde ona bağlanılırsa, tanrıtanımazlığa yol açar. O halde, *Aufklärer* Kant'ın aksine, us, dinsel inanç ya da ahlaksal yaşamın her türlü temelinin çökmesine neden olur. Eğer bu böyleyse, diye ekler Jacobi, o halde, önümüzde çok açık ve oldukça da yalın bir tercih durmakta: Aydınlanma'nın usçu tanrıtanımazlığını kabullenmek ya da usçuluktan uzak bir inanç sıçramasıyla bunu reddetmek. Jacobi, "hiçbir şey usla, usun bu biçimde inkâr edilmesi kadar tutarlı değildir" diyen Pascal'ı yorumlarken bunun izlerini görmektedir. Bu görüşe göre, usun doğru bir biçimde kullanımı öyle bir noktaya varır ki bu noktanın ötesinde nelerin yattığını kabullenmemiz gerekir: inanç alanı. Pascal'ın savından Jacobi'nin çıkardı-

ğı anlam, laik usçuluğun dinsel eleştirmeni haline gelecek olan Søren Kierkegaard açısından da belirleyici bir nitelik taşıyordu. Us ve ussallığın statüsü karşısında insan varoluşunun büyük bir bölümünün mantıksızlığı Kıta felsefesinde günümüze kadar süregelen anlaşmazlıkların temelinde yatar – örneğin, 1980'lerin büyük bölümü ile 1990'ların başlarında hakim olan modernizm-postmodernizm tartışmasında olduğu gibi. Beiser haklı olarak şu sonuca varır: "Bu çatışmanın Kıta geleneğinin tamamını belirleyen konulardan birini –usun otoritesi sorununu– belirlediğini söylemek abartı sayılmaz. 'Postmodern çıkmaz' denen şey aslında o zaman, 1786'da başladı."

Kıta felsefesinin yolunu belirleyen bir diğer konu da 1798'de başlayan ve 1799'da Fichte'nin Jena Üniversitesi felsefe bölümündeki görevinden tanrıtanımazlık suçlamasıyla uzaklaştırılmasına kadar giden tanrıtanımazlık tartışmasıdır. Bu tartışmanın kökeni 1798'de yayımlanan çok çeşitli ve yazarları belirsiz kötüleyici kimi kitapçıklarda yatar; bu kitapçıklar, Fichte'nin ve bugün pek tanınmayan Friedrich C. Forberg'in dinin ve ahlakbilimin durumu konusunda yazdıkları makalelerin yayımlanmasını takip eder. Fichte'nin üniversiteden kovulmasının öyküsü oldukça tatsız ve üzücü bir olaydır ve Bertrand Russell'ın 1940 yılında New York'ta yaşadığı tanrıtanımazlık tartışmalarıyla kıyaslanabilir düzeydedir; Russell'ın New York City College'de öğretim görevlisi olarak göreve başlaması, açıkça ilan ettiği tanrıtanımazlığı ve cinsel değerler hakkındaki liberal görüşlerinden yola çıkılarak başlatılan bir karalama kampanyası sonucunda engellenmişti. Lord Russell, aleyhine kampanya başlatan Bayan Jean Kay'in avu-

katı Joseph Goldstein tarafından "şehvet düşkünü, seks manyağı, azgın, sapık, erotomanyak, afrodizyak, ahlaksız, dar kafalı, yalancı ve ahlak denen şeyden tamamen yoksun" biri olarak tanımlanıyordu. Ne övgü ama! Ama zaten Sokrates'ten beri felsefeciler gençlerin ahlakını bozmakla suçlanmıştır. 1790'ların Jena'sı 1940'ların Manhattan'ı ile bir olmasa da, unutmamak gerekir ki, Jena bu dönemde Almanya'da entelektüel yaşamın merkezi, zamanın en büyük düşünürlerinin (Fichte, Schlegel kardeşler, Novalis, Schelling) çıktığı yer ve Erken Dönem Alman Romantizminin ya da diğer adıyla Jena Romantizminin doğduğu yerdi.

Bu tartışmanın tarihsel ayrıntıları hem ilginç hem de bir parça can sıkıcı olsa da, 1799 yılında Jacobi'nin *Sendschreiben an Fichte* başlıklı çalışmasıyla ağırlığını koymasıyla birlikte konu felsefi açıdan önem kazanır. Bu metinde *nihilizm* kavramının felsefi açıdan ilk uygulanışı karşımıza çıkar. Basitçe anlatmak gerekirse, Jacobi'ye göre, Fichte'nin Fichte idealizmi olarak bilinen konumu nihilizmdir. Bununla ne demek istediğinin, yukarıda anahatları verilen ve hem insanların klasik metafiziğin kuramsal nesnelerine (Tanrı, ruh) bilişsel yoldan erişebileceklerini inkâr eden hem de nesnelerin kendilerini ve Kant'ın benin "görünmeyen varlıksal" temeli olarak tanımladığı şeyi bilme, herhangi bir görüngüsel varlığa sahip olma olasılığını ortadan kaldıran Kant çizgisindeki geleneksel metafizik eleştirisinin daraltıcı etkileri dikkate alınarak anlaşılması gerekir. Jacobi'nin temel tezine göre, Fichte'nin Kant'ın aşkın idealizmini yeniden yorumlayışı nesneler ya da özneler üzerinde hiçbir bilgiye sahip olmayan, yoksullaşmış bir *egoizme* yol açar. Ni-



5. Friedrich Jacobi'nin (1743-1819) portresi.



6. Emil Doerstling'in çalışması, Kant'ın evinde Hamann, Jacobi ve diğerlerinin hayali bir akşam yemeği (1801).

hilisttir çünkü benin dışında ya da benden ayrı olarak hiçbir şeyin var olmasına olanak tanımaz ve benin kendisi de "özgür hayal gücü"nün bir ürününden başka bir şey değildir. Jacobi, olağanüstü bir bölümde, itirazını şöyle dile getirir:

> Eğer düşünebildiğim, üzerinde kafa yorabildiğim en üst varlık tüm otonomluğu ve özgürlüğüyle benim boş ve yalın, çıplak ve yalnız benimse, o halde ussal özdüşünce, o halde ussallık benim için bir lanetlenmedir – varoluşuma hayıflanıyorum.

Fichte idealizminin birciliği olarak gördüğü şey karşısında, Jacobi, bir felsefi ikilik biçimi önerir; bu ikilik biçimi

içinde, hakikatle (*der Wahrheit*) felsefi uğraşının ötesinde doğrunun (*das Wahre*) alanı yatar ve buna da yalnızca inanç ya da yürek erişebilir. Bir kez daha, Jacobi'nin Fichte eleştirisi Pascal'ın Descartes eleştirisini güçlü bir biçimde çağrıştırmaktadır – bu eleştiride nihilizm usçuluk tabanlı bir Hıristiyan dünya görüşü tarafından yerle bir edilen bir suçlamadır. Böylece, karşımızda duran ve usçu bir açıdan kanıtlanamasa da güvenmemiz gereken varoluşsal seçenek, benin izdüşümleri dışında hiçbir şeye ilişkin bilgiyi kabul etmediği için nihilist çizgide olan Fichte idealizmi ile Jacobi'nin –usçu bir açıdan bunu gösteremese de Tanrı'nın usun özü olduğunu ileri sürdüğü için– kendi kendisini alaya alarak "yanılsama" olarak adlandırdığı ikilik arasında kalır. Jacobi şu sonuca varır:

> Ama insanın böyle bir seçeneği var, şu tek seçenek: Hiçlik ya da Tanrı. Hiçliği seçerse, kendisini bir Tanrı konumuna getirir; yani, bir Tanrı yanılsaması haline gelir çünkü eğer Tanrı yoksa insanın ve onu çevreleyen her şeyin yalnızca bir yanılsamadan ibaret olmaması olanaksızdır. Yineliyorum: Tanrı var, ve benim dışımda var, kendi başına var olmakta, ya da ben Tanrı'yım. Bir üçüncü yol yok.

Tanrı'yı inkâr ederek insanı Tanrı'ya dönüştürme tehlikesini yaratmış oluruz. Yani, Kant ve Fichte idealizminde Prometheus'a özgü bir arzu söz konusudur; insan hiçlikten varlık yaratan Tanrı'nın bir kopyası haline gelir (canavarca bir şeylerin Aydınlanma döneminin bilimsel usçuluğunu sinsice ele geçirdiği Mary Shelley romanı *Frankenstein*'ın (1819) altbaşlığı *Modern Prometheus*'tu).

Bu düşüncenin Kıta geleneğindeki etkilerini göstermek için birkaç örnek daha vereyim. Eğer nihilizm felsefi benciliğin suçlamasıysa, Kant öncesi dünya görüşüne göre somut olan her şey buhar olup uçuyorsa, o zaman, Jacobi'nin eleştirisinin tuhaf bir onayı Max Stirner'in *Der Einzige und sein Eigentum* (1844) başlığını taşıyan ve Marx ile Engels tarafından *Alman İdeolojisi*'nde (1846) uzun ve ezici bir eleştiriye maruz bırakılan olağanüstü kitabının benciliğinde bulunabilir. Jacobi'nin nihilizm olduğu gerekçesiyle kötülediği şeyi, Stirner, anarşist bir yaklaşımla, bireysel özgürlük olarak över. Stirner'e göre, o halde, "Ben boşluk anlamındaki hiçbir şey değilim, yaratıcı hiçbir şeyim; yaratıcı olarak ben o hiçbir şeyden her şeyi yaratırım". Hegel ve Feuerbach'ın din eleştirilerinin hâlâ dinsel düşünce biçimiyle iç içe olduğunu göstermeye yönelik çabasının ters tepen sonucuna göre, Stirner, "insan nedir?" sorusunu onu Tanrı'nın bir kopyasına dönüştürerek yanıtlar. İnsan kendisinin nedeni olan neden haline gelir; yani, Ortaçağ tanrıbilimindeki *causa sui* olur. Bir yüz yıl sonra adeta Stirner'in yankısı gibi görünen Sartre'ın varoluşçuluğunu ortaya koyarcasına, tanrısız ve nihilist bir dünyada insanlar Tanrı'ya benzeme konusunda tutkulu bir özgürlüğe sahiptir. Bu nedenle, Sartre, *L'Être et le néant* adlı eserini "insan yararsız bir tutkudur" diyerek sonlandırır.

Pascal'ın savunduklarının Jacobi çeşitlemesinin bir yansıması Fyodor Dostoyevski'nin *Ecinniler*'indeki (1871) nihilist Kirilov betimlemesinde bulunabilir:

> En üst düzeyde özgürlük isteyen herkesin kendisini öldürmeye cesaret edebilmesi gerekir. Kendisini öldürmeye

cesaret eden kişi aldatmanın sırrını öğrenmiş demektir. Bunun ötesinde özgürlük yok, hepsi bu ve bunun ötesi hiçlik. Kendisini öldürmeye cesaret eden kişi bir tanrıdır. Bunu herkes yapabilir, böylece ortada ne bir Tanrı kalacak, ne de başka bir şey. Ama bunu henüz hiç kimse gerçekleştirmedi.

Dostoyevski'nin "mantıksal intihar" olarak betimlediği durum budur. Yani, kendi günlüklerinde belirttiği gibi, insanlar bir kez kendilerini sığırların üstünde konumlandırdılar mı, işte o zaman, insanın varoluşuna yönelik "temel", "en yüce" ve en "görkemli" düşünce kesinlikle gerekli hale gelir: ruhun ölümsüzlüğüne olan inanış. Bir kez bu inanış bozulduğunda da –tıpkı Dostoyevski'nin 1860'ların eğitimli Rus sınıflarının nihilizminde ya da kayıtsızlığında gördüğü gibi– intihar tek mantıklı sonuçtur. Bu nedenle, ruhun ölümsüzlüğüne duyduğu inancı yitiren Kirilov insanların neden kendilerini öldürmediklerini irdelediği bir kitap yazmaya çalışır.

Şu halde, Kıta geleneğinde Hamann ve Jacobi'nin Kant eleştirilerinden Kierkegaard, Stirner ve Dostoyevski'nin dinsel ve aslında dinden uzak usçuluk karşıtlığına ve oradan da Sartre ile Camus'nün savaş sonrası Fransız varoluşçuluğuna kadar uzanan bir yolun söz konusu olduğu söylenebilir.

Kant'ın ikiliklerini birleştirmek

1780'lerde ve 1790'larda Kant'ın felsefesinin eleştirisinin etkisi, Aydınlanma döneminde usa olan inancın daha

önce hiç olmadığı düzeyde sorgulanabilir görünmesiydi. Beiser'in dile getirdiği gibi, "Kant usun kendi kendisini yok ederek uçuruma vardığı yürüyüşü engellemeyip kışkırtıyordu". Bu görüşün felsefi açıdan kanıtlanmış olup olmadığı elbette ayrı bir konu. Asıl önemli olan nokta, Kıta felsefi geleneğini tanımlayan tartışmaların çıkış noktasının burası olması ve bence de Kıta felsefesi bu temele dayanarak anlaşılmalı.

Tamamlarken, ilk başta belirttiğim, Kant'ın bizlere bir araya getirilmeleri gereken birtakım ikilikler bıraktığı savına geri dönelim. Bu, Kant'ın da kendisinin en iyi eleştirmeni olarak nitelendirdiği felsefecinin –Salomon Maimon'un– sunduğu itirazlardan biridir. Maimon'un eleştirileri 1790'da *Versuch über die Transcendentalphilosophie* başlığı altında yayımlandı. Temel görüşüne göre, Kant'ın aşkın idealizmin merkezinde yer alan anlayış ile duyarlılık arasındaki ikiliği o kadar derindir ki önsel kavramlar ile görgül seziler arasındaki etkileşim olasılığını engellemektedir. Bu da demektir ki, aşkın çıkarım görüşü Kant'ın bu çıkarımı yerine getirmek için önerdiği ikiliklerin kendileri tarafından geçersiz kılınmaktadır. Bu da bazı Kıta felsefecilerinin "edimsel özçelişki" demekten hoşlandıkları şeydir.

Buradaki önemli nokta, Maimon'un eleştirilerinin Kant sonrası felsefenin vurgusunu nasıl belirlediğidir: Kant dizgesinin tehlikeli ikilikleriyle nasıl başa çıkarız? Gereksindiğimiz şey, bu eleştirilerden bağışık, daha üst, birleştirici bir prensip. Fichte ve Alman idealizminin başlangıç noktasını bu soru oluşturur. Fichte bu birleştirici prensibi öznenin etkinliğinde bulmaktaydı. Kuram ve uy-



7. Kant kap içinde hardal karıştırıyor. Friedrich Hagemann'ın çizimi (1801).

gulamanın ikiliği öznenin öz-muhakemesinde, onun özgürlük bilincinde birleştirilir. Bu, Fichte'nin ünlü *Principen der Wissenschaftslehre* (1794) başlıklı kitabında incelediği görüştü. Buna karşın, genç Schelling'e göre, bu birleştirici prensip onun ilk başlarda doğa felsefesi görüşünde ifade ettiği güç ya da yaşam kavramıydı. Hegel'e göre Ruh kavramı, Arthur Schopenhauer'e göre İstenç kavramı, Nietzsche'ye göre Erk, Marx'a göre Praxis, Freud'a göre Bilinçaltı, Heidegger'e göre Varlık'tı. Bu liste daha da uzatılabilir. Burada önemli olan, Kıta felsefesi problematiğinin bu Kant eleştirilerinden çıkmış olması ve bu bağlamda anlaşılmasının gerekmesidir.

III. Bölüm

GÖRMEK İÇİN GÖZLÜK VE GÖZLER: FELSEFEDE İKİ KÜLTÜR

Analitik felsefe ile Kıta felsefesi arasında çok ciddi sorunlar bulunduğunu anlamak için dâhi olmak gerekmez. Kıta felsefesi birlik oluşturan bir gelenek haline geldikleri pek de söylenemeyecek, büyük ölçüde seçmeci ve birbirinden bağımsız bir dizi entelektüel akımdır. Bu haliyle de Kıta felsefesi bir *icat* ya da daha doğrusu Anglo-Amerikan akademik çevrelerin böyle bir adlandırmanın meşruluğunu kabul etmeyecek olan Kıta Avrupasına dönük bir *izdüşümüdür* – Paris'te Kıta Avrupası usulü kahvaltı[1] ısmarlamaya çalışmak gibi bir şeydir bu.

Ancak, eğer Kıta felsefesi yüzeysel anlamda coğrafi bir kategori halinde ele alınırsa, o zaman başka sorunlar orta-

1) "Continental breakfast" çay ya da kahvenin yanında küçük ekmek, tereyağı ve reçelden oluşur. Bunun karşısında İngiliz kahvaltısı ("English breakfast") ise yağda pişirilmiş pastırma ve yumurtanın yanı sıra kızarmış ekmekten ve sıcak içecekten oluşur. (ç.n.)

ya çıkar. Frege ve Carnap gibi Kıta Avrupası'ndan gelen ama Kıta felsefesine dahil edilmeyen felsefeciler olduğu gibi, Kıta coğrafyası dışından olmasına karşın Kıta felsefesine dahil edilenler de vardır. Ayrıca, coğrafi açıdan konular pek de karmaşık bir hal alabilir, tıpkı Dummett'ın (en az "Kıta" kadar belirsiz bir diğer yer adı olan) "Anglo-Amerikan" teriminin yarardan çok zarar verdiğini, çünkü analitik felsefenin Alman kökenini görmezden geldiğini haklı olarak ileri sürmesinde görüldüğü gibi.

Analitik felsefe ile Kıta felsefesi arasındaki ayrıma çok daha uzak erimli bir itiraz da Bernard Williams tarafından dile getirilmektedir; Williams'ın savına göre, bu ayrım coğrafi ve yöntembilimsel terimlerin yanlışlıkla karıştırılmasından kaynaklanır – sanki insan tüm otomobilleri önden çekişli otomobiller ve Japon otomobilleri diye ikiye ayırabilirmiş gibi. Her ne kadar analitik felsefe çoğu zaman Oxford ya da Princeton gibi belirli yerlerle birlikte anılsa da, bu felsefe belirli bir felsefe yapma yöntemine, belirli tartışma ve uğraş standartlarına bağlı kalma anlamını taşır; oysa Kıta felsefesinin yöntembilim önemli olmaksızın belirli bir yere bağlı kalma anlamını taşıdığı görülür. Böyle olunca da, Williams'a göre, analitik felsefe ile Kıta felsefesi arasındaki ayrım, yöntembilimsel ve coğrafi kategorilerin kafa karıştırıcı biçimde birbirine karşılaştırılmasına dayanmaktadır.

Fakat bu karışıklık karşı cepheler için kullanılan terimlerin tamamen coğrafi (yani Anglo-Amerikan karşısında Kıta Avrupalı) ya da tamamen yöntembilimsel (yani analitik karşısında görüngübilimsel) kategoriler biçiminde yeniden oluşturulması yoluyla çözülemez. Eğer sınıflandırma

coğrafi niteliklere göre yapılırsa, bu halde durum daha da içinden çıkılmaz bir hal alır, çünkü bu ayrım hem Birleşik Krallık ve Kuzey Amerika ile Avustralya kıtasında yapılan felsefenin tanım gereği Kıta Avrupalı olmadığı hem de analitik felsefenin kurucusu (Frege) ile onun en büyük temsilcisinin (Wittgenstein) Kıta felsefecileri olduğu gibi yanlış bir anlam taşır. Eğer sınıflandırma yöntembilime göre yapılırsa, bu sınıflandırma da, ayrımın bir tarafında çok az felsefecinin felsefi analizin (yakın zamanlarda çok sözü edilen "post-analitik" felsefe bir yana) geleneksel biçimleriyle uğraştığı ve ayrımın diğer tarafında da Hegel ile Kierkegaard, Freud ile Martin Buber, Heidegger ile Theodor Adorno ya da Jacques Lacan ile Deleuze gibi yöntembilimsel ve tematik açıdan birbirinden tamamen farklı düşünürlerin eserlerinin çeşitliliğini kapsayabilecek bir kategori bulunmaması gerçeğini açıklayamaz.

Williams'ın felsefe okulları ve doktrinleri arasında böylesi farklılık hatları oluşturulması konusunda haklı olarak kuşkuları bulunmaktadır, çünkü bu ayrım felsefenin kimliği konusundaki daha kalıcı ve ilginç tartışmaların önünü kesmektedir. Williams'ın eleştirilerinden, onun açısından felsefenin kimliğinin en iyi –felsefe ile doğal bilimlerin yordamları arasındaki (aslında) sorgulamaya açık benzerliğe dayanır gibi görünen "usta işi doğruluk" niteliğinden ötürü– analitik felsefe tarafından temsil edildiği açıkça belli olsa da, Williams bu konuda belli ki haklıdır ve kitabı bitirirken bu konuya yeniden döneceğim. Kişinin kendisini yerleşik bir felsefi bölünmenin iki yakasından biriyle özdeşleştirmesinde sonuçta dar görüşlülük ve entelektüel açıdan da korkaklık içeren bir şeyler söz konusudur, çün-

kü bu özdeşleştirme kişinin kendi mesleki siperinin dışında gerçekleşen bir diyalogun sonucu ortaya çıkabilecek entelektüel çatışmaları engeller.

Ortalarda dolanan birkaç basmakalıp örnek

Ancak, analitik felsefe ile Kıta felsefesi arasındaki ayrım, bu ayrımın içinde olup da ortalarda dolanan kültürel basmakalıp örneklerden bazılarını saptayıp defetmeye çalışmadan bir kenara bırakılmamalı. Felsefenin mesleki siperleri var olmayı sürdürüyor ve bugün söz konusu olan da bazı seçme örneklere bakarak durumun ne olduğunu bulmaya çalışmak.

Stanley Rosen, belli ki pek de eğlenerek, analitik felsefe ile Kıta felsefesi arasındaki ayrımının basmakalıp betimlemelerini ustaca özetler: "Kesinlik, kavramsal açılık ve dizgesel katılık analitik felsefenin nitelikleriyken, Kıta felsefecileri kuramsal metafizik ya da kültürel yorumlama ya da, bunun yerine, kişinin beğenilerine bağlı olarak, gündüz düşleri ve 'bathos'la[2] uğraşmaktadır." Bu tür basmakalıp betimlemeler, korkarım, basında yer alan tartışmalar ve ne yaptıklarını biliyor olmaları gereken profesyonel felsefecilerin ifadeleri tarafından da onaylanmakta. Bu tür ifadelere bir örnek olarak 1992 yılında Cambridge'te gerçekleşen Derrida olayını ele almak yeterli; Cambridge Üniversitesi'nin bazı seçkin üyeleri Jacques Derrida'nın

2) Bathos: Biçemde tutarsızlık; bir konudan diğerine çoğu kez yersiz ve bağlamı dışı sıçramalar yapmak. (ç.n.)

onursal doktorluk unvanı için aday gösterilmesine karşı çıktı. Muhalefetin yapılan oylamaları kaybetmelerini izleyen gün, nitelikli bir İngiliz gazetesi şu başlıkla çıktı: "Bilişsel nihilizm İngiliz kentini çarptı."

Ama, belki de, analitik felsefe ile Kıta felsefesini birbirinden ayıran uçurumun en belirgin biçimde ifade edilişi, Gilbert Ryle'ın 1960 yılında Fransa'da analitik felsefe konulu bir konferansta yaptığı sununun ardından geldi. Maurice Merleau-Ponty'nin "notre programme n'est-il pas le même?" (programımız aynı değil mi?) sorusuna Ryle, "J'espère que non" (umarım öyle değildir) yanıtını veriyordu. Aslında, felsefede yeri olmaması gereken bir ideolojik önyargıyı bu "umarım öyle değildir" yanıtından, Kıta Avrupası'nın yerleşik egzotikliği karşısında bu değişmez "hayır"dan daha iyi hiçbir şey ortaya koyamaz. Bu, Barones Thatcher'ın Jacques Delors'un Avrupa Birliği planları karşısında, 1990 yılında siyasal açıdan düşüşe geçişinin tohumlarını atacak olan "Hayır! Hayır! Hayır!" yanıtıdır. Buradaki paradoks, genç Ryle'ın meslek yaşamına görüngübilim taraftarı olarak başlaması, ilk basılı eserinin ise Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eserinin 1930 tarihli *Mind* içindeki eksiksiz bir yorumlanışı olmasıdır. 1930'lu yıllar boyunca Oxford'da Bolzano, Brentano, Frege, Meinong ve Husserl üzerine yoğun biçimde dersler verdi. Dummett'ın küçümseyen bir ifadeyle dile getirdiği gibi: "Ne yazık ki bu yazarlar hakkında bildiklerinin pek azı basılı eserler yoluyla korunabildi ve, yine ne yazık ki, görebildiğim kadarıyla, onlardan öğrendiklerinin pek azı daha sonraki çalışmalarına yansıyacak kadar sürekli olabildi."

Konu Merleau-Ponty'den açılmışken, A. J. Ayer aı tik felsefeyi Kıta felsefesinden ayıran uçurumu otobiyo fisinde yer alan şu anıda çok güzel dile getirir:

> Merleau-Ponty ile benim tartışmak için ortak bi min bulacağımız düşünülebilir. Aslında buna birkaç giriştik ama asla fazla ileri gidemeden bir prensip no sı hakkında tartışmaya başladık ve ikimiz de geri a atmadık. Bu tartışmalar artık tatsızlaşmaya başlayı açıkça konuşmasak da, bu noktaları bir kenara bırakn ve yalnızca beşeri çerçevede buluşmaya karar verdik da bize yine de üzerinde konuşulacak yeterince malz sağladı.

Bu, bir parça da olsa, Dummett'ın yukarıda söz ettiği, uçurumun iki yakasından karşılıklı bağrışn benziyor. Yine Ayer'in yer aldığı bir diğer örnek d da ilginç ve biraz daha beklenmedik nitelikte. Bu örı Ayer ile Kıta düşünürlerinin belki de en üretkenle den olan Georges Bataille'ın –anti-felsefeci, anti-bi anti-tanrıbilimci ve erotizm yanlısı– karşılaşmasını iç yor. 1951'de, Merleau-Ponty'yle birlikte, Paris'te bir da buluştular. Anlatılana göre, tartışma sabahın üç kadar devam etti ve tartışılan tez de çok basitti: gi insanların varoluşundan önce varoldu mu? Ayer gün daha önceden varolduğuna inanmamak için hiçbir den görmezken, Bataille bu önermenin tamamını anl sız bulmaktaydı. Ayer gibi bilimsel bir dünya görüş sahip bir felsefeci açısından, güneş gibi fiziksel nesnel insanların evriminden önce varolduklarını söylemek

lamlıdır. Görüngübilim konusunda daha deneyimli olan Bataille açısından ise, fiziksel nesnelerin varolduklarının söylenebilmesi için, bu nesnelerin insanların bakış açısından görülmeleri gerekir. Bu önermede öngörülen zaman zarfında insanlar varolmadığına göre güneşin insanlardan önce varolduğunu ileri sürmek anlamsızdır. Bataille konuyu şöyle tamamlar:

> Dünkü konuşmanın bir şok etkisi yarattığını söylemeliyim. Fransız ve İngiliz felsefeciler arasında, Fransız ve Alman felsefeciler arasında görmediğimiz türden bir uçurum var.

Kıta felsefesine yönelik yaklaşımı sergileyen önyargıya iyi bir örnek olarak, Lord Anthony Quinton'ın analitik felsefe ve Kıta felsefesi konularında 1995'te *Oxford Companion to Philosophy* kitabında yayımlanan iki makalesi ele alınabilir. Quinton'ın analitik felsefe konulu makalesi, bu alanda savaş sonrası oluşan gelişmeler konusunda kullanışlı olamayacak kadar kısa olsa da, mantıksal atomculuk ve mantıksal olguculuğun güzel bir özetidir. Quinton, analitik felsefeciler Hilary Putnam ve Robert Nozick'e değinerek, "analitik ruha uygun, bilime saygı duyarak, her ikisi de ussal inanışın birer örneği gibi, analitik felsefenin tartışmacı doğasına, açıklığına ve nesnel olma iradesine uyarak düşünüp yazıyor" demektedir. Ancak, Quinton'ın Kıta felsefesi konulu makalesinde aynı nesnellik çabası görülmez. Makale, mantık gereği, Quinton'ın yakın zamanlarda –İkinci Dünya Savaşı sonrasında– Britanya'da Kıta felsefesine bu adın nasıl verildiğini anlatmasıyla başlar. Latin

etkisindeki Ortaçağ ile Rönesans dönemini nitelendiren felsefi çabanın bütünlüğü konusunda yararlı gözlemlerin ardından, Britanyalı felsefeciler ve Kıta felsefecileri arasında gelişip Aydınlanma çağına kadar uzanan, hayranlık uyandıracak biçimde problematikten uzak bir diyalog –Locke aslında Descartes, Gassendi ve Malebranche'ı okumuştur; Hume da Bayle'i okumuştur ve Rousseau'yu tanımaktadır; Mill de Comte'u incelemiştir vs.– gelir. Buraya kadar sorun yok. Ancak, ardından, Quinton, "bu iki felsefe dünyası arasında hiçbir algılanabilir yakınlaşma gerçekten de yok" savını getirir ve sanki (elbette kasıtsız olarak) bu savını kanıtlamak için varoluşçuluğun, yapısalcılığın ve eleştirel kuramın tamamen şoke edici özetlerini sunar: varoluşçuluk, görüngübilime yeterince göndermede bulunulmadan, "kanıtlanmış ussal görüşler yerine dramatik, hatta melodramatik sözce"lere dayandığı gerekçesiyle reddedilir; yapısalcılık için "Foucault ile sona erdi ve kendi kendisini aşarak Derrida eşliğinde entelektüel uzayın dışına fırladı" denir; eleştirel kuram ise, hayret verici bir yaklaşımla, şu sözlerle paramparça edilir: "Eleştirel kuramcıların apaçık siyasal niyetleri kendilerini tarafsızlığa adamış olan analitik felsefecilerin bundan yararlanabilme umudunu da silip süpürdü." Eğer bu tür yorumların –yukarıda belirtilen kararlılık, açıklık ve nesnel olma iradesi bir yana– tarafsızlığa bağlılığı sergiledikleri söylenebilirse, o zaman, Quinton bu iki felsefe dünyası arasında hiçbir olası yakınlaşma olmadığı inancında haklı olabilir. Elbette, böyle ifadeler hem hatalı hem de, bence, entelektüel açıdan hoşgörüsüz ve yalnızca zararlı kültürel önyargıları derinleştirmeye hizmet ediyor.

Kıta felsefesi – profesyonel özdisiplin ve kültürel özellik

O halde, analitik felsefe ile Kıta felsefesi ve felsefecileri arasındaki bu uçurumu nasıl açıklıyoruz? "Kıta" terimi –en azından İngilizce konuşanlar açısından– bu terimin diğer kullanımlarıyla çağrışım içindedir – kahvaltı örneğinde olduğu gibi. Yani, bu belirli bir yerde –Avrupa Kıtası'nda– gerçekleşen bir şeyi anlatan coğrafi bir terim ya da yer adıdır. Bu terim Kıta Avrupası'na ait olan ile olmayan arasında bir ayrım oluşturur; bu ayrım –İngiliz bakış açısına göre– çoğu zaman Britanyalı ile Kıta Avrupalı arasındaki karşıtlığın sağlamlaştırılması anlamına gelir. Bu tanımda Kıta Avrupası yabancı, egzotik ve yabancı olarak tanımlanırken, Britanyalı olan da sıcak, yerli ve bildik olarak tanımlanır. Böyle olunca da "Kıta Avrupası" kavramı siyasal coğrafyanın görünürde kontrol edilemeyen ve açıkçası oldukça bıktırıcı konularını ima eder; yani, Britanya'nın mı Kıta Avrupası olmadan boşlukta sürüklendiği yoksa Kıta Avrupası'nın mı Britanya olmadan sürüklendiği konusunu (o pek de hoş karşılanmayan gazete başlığını anımsayalım: "Manş Denizi'nde sis; Kıta Avrupası'nın dış dünyayla bağlantısı kesildi").

Şimdi Kıta felsefesinin tarihsel anlamı konusunda iki savda bulunmak istiyorum. Birincisi, bu felsefe temel olarak *mesleki bir özbetimleme*; yani, felsefeciler ile felsefe bölümlerinin kendi araştırmalarını ve derslerini düzenleyip entelektüel dayanışmalarını sergileme yoludur. Bu anlamdan yola çıkıldığında, Kıta felsefesi de felsefenin meslek halini alma sürecinin bir yönüdür. Bu dar anlam-



8. "Dört Felsefeci", Peter Paul Rubens (1577-1640).

da, Kıta felsefesi kavramı yakın zamanlara ait bir adlandırmadır. Kıta felsefesi kavramının mesleki bir özbetimleme olarak ortaya çıkışının kökenine ait bir fikir birliği olmasa da, 1970'ler öncesinde lisans ve lisansüstü düzeydeki felsefe derslerinde boy göstermemektedir. İlk ortaya çıkışının Britanya'dan önce ABD'de gerçekleştiği kesindir; Britanya'da Kıta felsefesi konulu ilk lisansüstü eğitim dersleri 1980'lerin başlarında Essex ve Warwick üniversitelerinde başladı. Amerikan bağlamında –ve daha az düzeyde de olsa Britanya'da– "Kıta Avrupası" terimi daha önceleri yerleşik hale gelmiş "Görüngübilim" ya da "Görüngübilim ve Varoluşçu Felsefe" terimlerinin yerini aldı. Bu terimler İngilizce konuşulan ülkelerde Kıta Avrupası'yla çok yakından bağlantılı mesleki derneklerin adlarında bugün de korunmaktadır: 1962'de kurulan Görüngübilim ve Varoluşçu Felsefe Topluluğu ve 1967'de kurulan İngiliz Görüngübilim Topluluğu gibi. Şu halde, görünen o ki, savaş sonrası dönemde Kıta felsefesi büyük ölçüde görüngübilimle eşanlamlıydı ve bu gerçeği 1960'lardan kalma Amerikan kökenli bazı tanıtıcı kitapların başlıkları da doğrulamaktadır: *An Invitation to Phenomenology* (1965) ve *Phenomenology in America* (1967). Bu ikinci başlığın 1983'te *Continental Philosophy in America*'nın boy göstermesiyle birlikte taklit edilip dönüştürülmesi de dikkate değer. "Görüngübilim" teriminin yerini neden "Kıta" teriminin aldığının nedeni pek açık değil, ama anlaşılan Kıta teriminin önerilmesinin nedeni görüngübilimden gitgide artan düzeylerde uzak ve görüngübilime çoğu zaman karşıt konumdaki post-yapısalcı, Fransız düşünce akımlarını dikkate almaktır: bir ölçüde Jacques Lacan, Derrida

ve Jean-François Lyotard'ın çalışmalarını, büyük ölçüde de Gilles Deleuze ve Michel Foucault'yu.

Analitik felsefe ile Kıta felsefesi arasında kendiliğinden oluşan bu ayrım felsefenin ikincil düzeylerinde de görülebilir: meslek betimlemelerinde yer alan "Kıta yanlısı" ifadesinde, Kıta felsefesine özel sayfaların ayrıldığı yayınevi kataloglarında – genellikle de katalogun son sayfalarında. John Searle'ün memnun bir ifadeyle belirttiği gibi, İngilizce konuşulan dünyada analitik felsefenin mesleki egemenliği neredeyse tamamlandı ve bu ülkelerde görüngübilim gibi birer analitik felsefe türü olmayan akımlar bu egemenlik karşısında kendi konumlarını tanımlamak zorunda kaldı. Ancak, bu kesin egemenliğe karşın, Birleşik Krallık, İrlanda, Kanada ve Avustralya'da Kıta felsefesinde uzmanlaşmış üniversiteler mevcuttur ve ABD'de de, özellikle Katolik üniversiteler arasında, çok daha dikkate değer istisnaların yer aldığı birçok örnek vardır. Analitik geleneğin baskın olduğu felsefe bölümlerinde ve fakültelerde çoğu zaman "Modern Avrupa Felsefesi", "Kant Sonrası Felsefe" ya da "Görüngübilim ve Varoluşçuluk" gibi bir ders ya da sunum konusu bulunur; bu dersler çoğu durumda –bu alanda sık görüldüğü gibi– öğrencilerin taleplerine boyun eğilerek başlatıldı. Ayrıca, Kıta felsefesinin İngilizce konuşulan dünyadaki etkisi –özellikle daha yakın tarihli Fransız versiyonların etkisi– hiç kuşkusuz felsefe bölümlerinin dışında, bu bölümlerin içinde olduğundan çok daha güçlüdür; beşeri bilimler ile toplum bilimlerinde birçok kuramsal yeniliği etkilemiş durumdadır: yazın kuramında, sanat tarihi ve kuramında, toplumsal ve siyasal kuramda, kültür çalışmalarında, tarihçilikte, din çalışmalarında ve

antropolojide – ayrıca bir de sanat, mimarlık, feminizm ve psikanaliz tartışmalarında. Burada önemli olan nokta, Kıta düşüncesinin İngilizce konuşulan dünyaya girişinin, büyük ölçüde, felsefe bölümlerinin dışında gerçekleşmesidir.

Ancak, eğer öykünün sonu bu olsaydı, o zaman, Kıta felsefesi tartışmaları beşeri bilimler ile toplumsal bilimlerde yer alan diğer mesleki anlaşmazlıklar kadar az, genel bir öneme sahip olurdu. Kıta felsefesini çevreleyen ve Quinton'ın dışlayıcılığı ile Bataille'ın şaşkınlığında ortaya konan uyuşmazlıkların sürekli tedirgin edici yapısını açıklamak için, ikinci savda bulunmak gerekiyor. Bu sav da şu: mesleki bir özbetimlemeden ibaret olan Kıta felsefesi kavramı daha fazla itiraza açık ve daha aşındırıcıdır çünkü daha eski bir *kültürel anlam* barındırır ve Britanya ile İngilizce konuşulan dünyanın Avrupa Kıtası'yla ilişkisine dair tartışmalara kadar uzanır; bu tartışmalar, örneğin, İngiliz siyasetinde bugün de capcanlı sürmektedir. Bu açıdan, bir felsefi geleneğin kimliği temelindeki sorular siyasal coğrafyanın ideolojik önyargılarına kapılır ve "İngiliz görgücülüğü", "Fransız usçuluğu", "Alman metafiziği" gibi muğlak ve yanıltıcı kavramlarla ifade edilir.

John Stuart Mill'in ilginç konumu

Britanya'nın Kıta Avrupası'yla felsefi ilişkisinin entelektüel tarihi en az 16. yüzyılın sonları ile 17. yüzyıla, felsefenin Latince yerine Fransızca ve İngilizce gibi yerli, ulusal dilde yazılı bir şey olarak ortaya çıkışına kadar uzanır. Burada önemli nirengi noktaları Montaigne'in 1580'de Fran-

sızca olarak yayımlanan *Denemeler*'i ile Francis Bacon'ın 1605'te İngilizce olarak yayımlanan *The Advancement of Learning*'idir. Ancak, "Kıta felsefesi" olarak tanımlanabilecek bir şeylerin ortaya çıkışını açıklayacak asıl boyut bence bir süre daha sonra, Fransız Devrimi'nin ardından, Kant ve Alman idealizminin ve romantizminin İngiltere'ye girişiyle başlar. Burada anahtar nitelikli figür de şair Samuel Taylor Coleridge ile onun Alman idealizmi ve romantizmini kendisine özgü ve düzensiz olsa bile etkili bir biçimde yorumlamasıdır. Bu açıdan, John Stuart Mill'in Jeremy Bentham ve Coleridge hakkında kaleme aldığı ve *London and Westminster Review*'da 1832 ve 1840'ta yayımlanan iki ayrı uzun makalesi de büyük önem taşır. Coleridge'in üzerindeki Alman etkisinden söz ederken, Mill, "Kıta felsefecileri" ve Kıta felsefesi" terimlerini kullanır. Ayrıca, "Alman-Coleridge doktrini" ve Fransız felsefesi"nden de söz eder. Coleridge konulu makalenin başlarında Mill şöyle yazar:

> Her ikisinin [Coleridge ve Bentham] alanına hakim olabilen ve yöntemlerini birleştirebilen kişi, onların çağının İngiliz felsefesinin tamamına vâkıf olur. Coleridge herkesin ya Platon ya da Aristoteles yanlısı doğduğunu söylerdi; bundan yola çıkarak da günümüzde her bir İngiliz'in ya Bentham ya da Coleridge yanlısı olduğu, ya Bentham'ın ya da Coleridge'in prensiplerine dayanılarak kanıtlanabilecek görüşlere sahip olduğu söylenebilir.

Burada ilginç olan görüş, Bentham ile Coleridge karışımının kişiye çağın İngiliz felsefesinin tamamını kazandır-

masıdır. Bu ikiz eğilime sonradan iki soru atfedilir: Mill'in görüşüne göre, Bentham herhangi bir eski doktrin ya da yerleşik görüşe dayanarak "*Gerçek mi?*" sorusunu sorarken, Coleridge "*Onun anlamı ne?*" diye sormaktadır. O halde, "Kıta felsefesi" anlamla ilgilenirken onun Bentham karşıtı da gerçekle ilgilenir. Kitabımın giriş bölümündeki şema açısından, nasıl ki Bentham bilgi konusuyla ilgileniyorsa, Coleridge de bilgelik konusuyla ilgilenir.

Elbette, burada Mill'in söylediklerini psikolojik durumunu dikkate alarak değerlendirme dürtüsü çok güçlü, çünkü 1826-7 kışında, henüz yirmi yaşındayken, Mill ciddi bir "zihinsel bunalım" geçirdi. Pek çok genç gibi Mill de kendi kendisine yaşamının bütün hedeflerini gerçekleştirdiği takdirde mutlu olup olmayacağı sorusunu sordu ve olamayacağı yanıtına vardı. Mill'in olağanüstü eğitiminin faydacılığı bilgi üretse de bilgelik ya da mutluluk için yeterli değildi. Mill bu depresyondan Wordsworth'ün şiirlerini okuyarak kısmen de olsa çıkmayı başardı; bu şiirler hakkında, "Sanırım onlardan mutluluğun solmayan kaynaklarının neler olduğunu öğrendim," demekteydi. Mill'in öğrendiği şey, kendi ifadesiyle, "Ben bir bitki ya da taş değildim" oldu; Bentham'ın "şiir raptiyeden daha yararlı bir şey değildir" biçimindeki yorumuna inanmamaya başladı. Mill şiirin raptiyeden çok daha iyi olduğuna karar verdi ve Coleridge yanlıları ile onların Goethe –Mill, Goethe'nin "çok yönlülük" özelliğine hayrandı– ve hümanist felsefeci ve dilbilimci Wilhelm von Humboldt gibi Alman öncülerinin yazdıklarını okumaya koyuldu. Meseleler hakkındaki görüşünü tamamen mi değiştirdiğini soran tarihçi Thomas Carlyle'a, Mill, yetiştirildiği mantık düzenine göndermede

bulunarak, "Ben gözlüklere inanırım" yanıtını verip ardından da şunu ekliyordu: "Ama sanırım gözler de gerekli."

Mill'in iki makalesine dönersek, Bentham büyük "*altüst edici*" ya da "Kıta felsefecilerinin diliyle, çağının ve ülkesinin büyük *eleştirel* düşünürü"dür. Bu türden altüst edici eleştiriler "kılgısal şeyler"e ilişkin gerçeği ararken mantıksal analiz ve görgül sağduyu yöntemlerini kullanarak ilerler. Mill'e göre, Bentham aslında Hume kuşkuculuğunun özellikle hukuk ve yürütme alanlarına aktarılmış bir tür kılgısal görüşlü uzantısıdır. Bu övgüleri hak etmek istercesine, Bentham, bu eleştiri yeteneğini toplumsal yönden reformist bir ruh haliyle, toplumun gönencini yükseltmek amacıyla kullandı. Öte yandan, Coleridge gerçeği aramanın peşinde değildi; anlamı arıyordu. Böyle olunca da onun kullandığı yöntem yerleşik doktrin ve geleneği yıkan türde değildir, bu tür doktrin ve geleneklerin anlamının yorumsal bir biçimde yeniden yapılandırılmasıdır. Günümüz terimleriyle, Quentin Skinner'ın etkileyici çalışmasını dikkate aldığımızda, buna "bağlamsalcı" yaklaşım denilebilir. Yani, belirli bir uygulamanın, olayın ya da hatta metnin anlamını *anlamak* istiyorsak, o zaman, onun tarihsel açıdan ortaya çıkışını yeniden yapılandırmalı ve onu toplumsal ve siyasal yaşamın karmaşık ağı içine yerleştirmeliyiz. Bu kapsamda, belki de şaşırtıcı bir biçimde, geleneğin koruyucusu ve büyük toplumsal değişimin büyük düşmanı "Coleridge çizgisinde Kıta felsefesi" olurken, gelenekleri yıkan ve toplumsal değişim ile ilerlemenin dostu olan da Bentham'dır. Bizler gelenekler ya da eğilimler arasındaki ayrımı diğer türlü düşünmeye alışkınız; buna göre, analitik felsefe ceketlerinin dirsekleri deri yamalı, orta yaşlı tutucu



9. Stuart Mill (1806-73) karikatürü.

erkekler kulübü havasında muhafazakâr ve aşırı resmiyken, Kıta felsefesi de tuhaf davranışlı, sokaklara özgü, deri ceketli tipleri çağrıştırır. İşin ilginç yanı, Carnap ile Heidegger arasındaki anlaşmazlıkta buna benzer bir siyasal ayrımı da göreceğiz – bu ayrımda Carnap reformcu ve ilerlemeciyken Heidegger tutucu ve bağnazdır.

Mill'den elde edilen bu karşıtlıkları aşağıda verildiği biçimiyle bir şemaya oturtabiliriz:

Bentham	Coleridge
hakikat	anlam
eleştirel açıdan yıkıcı	yorumsal açıdan yeniden yapılandırmacı
toplumsal değişim, reform	toplumsal tutuculuk
ilerleme	gelenek
(analitik felsefe)	(Kıta felsefesi)

Bu açıdan bakıldığında, analitik felsefe ile Kıta felsefesi arasındaki ayrım, Britanya ve Kıta Avrupası gibi farklı yerler arasındaki coğrafi bir ayrım değildir, "İngiliz felsefi düşüncesi" olarak adlandırılabilecek şeyin doğasına özgüdür. Diğer bir deyişle, içsel olarak bölünmüş ve tamamen hizipçi, apayrı bir kültürün yabancı olmadığı bir farklılıktır. Mill felsefi karışıklığı dinsel hoşgörüsüzlükle karşılaştırarak konuyu çok güzel bir biçimde ifade etmektedir.

> İngiltere'de felsefenin ruhu, tıpkı dinin ruhu gibi, hâlâ çok derin bir biçimde hizipçidir. Tutucu düşünürler ve liberaller, aşkıncılar ve Hobbes ile Locke hayranları, birbirlerini felsefi söylemin dışında görürler, birbirlerinin

kuramlarını orijinal bir leke tarafından yozlaştırılmış olarak değerlendirirler; bu da tümünün çalışmalarını, saldırı amaçlı olmaları dışında, zararlı olmasa da yararsız hale getirir.

Yüz elli yıldan fazla bir süre önce yazılmış olsa da, bu satırlar birçok felsefecinin mesleki hasımlarını aralarındaki uçurumun –ya da bölüm koridorunun– karşı kıyısından nasıl gördüklerinin gerçek bir betimlemesi olabilir. Profesyonel felsefe, insanların düşmanlarını yalnızca saldırıya hazırlık olsun diye inceledikleri dinsel anlaşmazlıklarda olduğu kadar hizipçi bir hal alma riskini taşır. Ama böyle sevimsiz ayrıntıların üstünde fazlaca durmasak iyi olur.

O halde, ne yapmak gerekir? Mill şu ilginç öneride bulunur.

Çünkü, Kıta felsefecileri tarafından uzun zaman önce kabul edilmiş olsa da, henüz pek az İngiliz'in ulaşabildiği gerçekler arasında bir tanesi –günümüzün zihinsel ve toplumsal biliminin kusursuzluktan uzak durumunda– muhalif düşünce biçimlerinin önemidir: nasıl ki siyasal bir yapıda birbirini karşılıklı denetleyen erkler hayli gerekliyse, bu düşünce biçimleri de düşünce açısından birbirleri için o kadar gereklidir. Aslında, bu gereksinimi net bir biçimde görebilmek felsefi hoşgörünün tek usçu ya da kalıcı temelidir.

Mill'in bunun devamında belirttiğine göre, felsefi konulardaki büyük tehlike:

Hakikat diye bir yanlışlığı benimsemekten ziyade gerçeğin bir parçasını bütün olarak algılamaktır. Geçmişte ya da bugün gerçekleşen başlıca anlaşmazlıkların neredeyse her birinde, toplumsal felsefede, her iki tarafın da ileri sürdükleri konularda haklı olduklarını ama bunu inkâr ettiklerinde yanıldıklarını, eğer biri ya da diğeri kendi görüşlerine ilave olarak karşıdakinin görüşlerini de benimsemeye ikna edilebilse kendi doktrinini doğru kılması için pek az şeye gereksinim olacağını söylemek akıllıca olacaktır.

Bu alıntıdan birkaç sonuç çıkarılabilir. Birincisi, "Kıta felsefesi"nde yaygın olan bir hakikat, muhalif düşünce biçimine duyulan gereksinimdir. Yani, hakikatin bütününün herhangi bir parçasında değil, bütünün tamamı üzerinde düşünüldüğünde bulunabileceği esası. Mill gerçi Hegel'den hiç bahsetmez ama bu tam da Hegel'e özgü bir görüştür, Hegel'in "diyalektik" kavramına yakındır. *Tinin Görüngübilimi* adlı eserinde, Hegel, "hakikat bütünün kendisidir" derken, insan felsefi konularda gerçek bilgelik ve bilgiyi (Hegel'in deyimiyle "Mutlak Bilme"yi) elde edecekse, o zaman, felsefenin tarihini ve bugününü oluştururken her biri de hakikatin bir parçasını ifade eden çok çeşitli tezlerin ve konumların dikkate alınması gerektiğini anlatmak ister. Bu yığından tek bir parçanın seçilip alınması bütünün kendisinden zengin bir ürün elde etme fırsatını kaçırma riski demektir.

Mill böyle bir muhalefet ya da diyalektik gereksinimini liberal ve demokratik bir yönetim dizgesindeki denetim ve dengelerle karşılaştırır. Yönetimde rekabete dayalı bir

parti dizgesini haklı kılan şey, muhalefetin yönetimdeki partinin siyasa ve yasamasını sürekli izlemesi ve roller değiştiğinde de olması gerektiği gibi aktörlerin yer değiştirmesidir. Mill'in ümit yüklü görüşüne göre, felsefenin hatası, hakikatin bir parçasını bütün olarak algılaması ya da, Hegel'in anlatımıyla, hata korkusunu hakikat tutkusundan daha üstün tutmasıdır. Bu açıdan, önemli olan Bentham'ın mı yoksa Coleridge'in mi haklı olduğuna karar vermek değil, her iki felsefi eğilimi de daha büyük bir hakikatin –insanların bilgi ve bilgelik sorularını dikkate aldığı hakikatinin– birleşik ifadesi olarak görerek, görmek için hem gözlüğe hem de gözlere gereksinim duymaktır. Felsefe hem eleştirel ve mantıksal yıkıcılığa hem de yorumsal yeniden yapılandırmaya gereksinim duyar. Yani, analitik felsefe ile Kıta felsefesi daha büyük bir kültürel bütünün iki yarısıdır ve felsefi konulardaki hakikat de bu taraflardan birini onaylayıp diğerini reddederek değil, Mill'in de söylediği gibi, "kendi görüşünün yanı sıra diğerinin görüşünü de benimseyerek" sağlanabilir.

Felsefede iki kültür

Özetle, Kıta felsefesi için iki tarihsel savda bulundum: Kıta felsefesi mesleki bir özbetimlemedir ve Kıta felsefesi kültürel bir özelliktir. Bir özbetimleme olarak Kıta felsefesi, disiplinin profesyonelleştirilmesinin gerekli –ama belki de geçiş niteliğinde– bir musibetidir. Kültürel bir özellik olarak, Kıta felsefesi en az Mill dönemine kadar uzanmaktadır ve Mill'in görüşlerinden öğrenebileceğimiz şey de

felsefi gelenekler arasındaki ayrımın İngilizce konuşulan dünya ile Kıta Avrupası arasındaki coğrafi ihtilafın değil, "İngilizlik" kavramının özünde yer alan bir anlaşmazlığın (ve üstelik hizipçi bir anlaşmazlığın) ifadesi olduğudur. Bu haliyle de analitik felsefe ile Kıta felsefesi arasındaki uçurum farklı ve karşıt düşünce alışkanlıkları –bunlar Bentham yanlısı-Coleridge yanlısı, ya da görgül-bilimsel ve yorumsal-romantik olabilir– arasındaki derin bir kültürel ayrımın ifadesidir. Mill'in dile getirdiklerinin daha da derin bir anlamı da felsefi ve kültürel gerçeğin, bu gerçek her ne olursa olsun, taraf seçmek ve böylece bir parçayı bütünün yerine saymakla bulunamayacağıdır. Bunun yerine, Hegel'in deyimiyle, hakikat bütünün kendisidir ve bütünün de kendi dizgesel devinimi ve tarihsel gelişimi içinde anlaşılması gerekir. Bu kitabın böyle bir anlayışa katkı sağlayacağını umarım.

Benim görüşüme göre, analitik felsefecilerin Kıta felsefecilerine karşı sergiledikleri düşmanlık ve kuşkunun büyük bölümü bu iki savın –mesleki ve kültürel– engellenemez bir biçimde yerleşmiş ve tarafların da seçilmiş olmasından kaynaklanır. Ama bu düşmanlık her zaman tek taraflı değildir. Bazı analitik felsefecilerin Bentham'ı aratmayacak düzeyde sert davranmalarının yanı sıra, bu, bazı Kıta felsefecilerinin kendi kültürel konumlarının koşullarını kavramayı ve herkesin dilinde konuşmayı başaramadıkları zaman sergiledikleri Coleridge'i aratmayacak düzeydeki çılgınlıklardan da kaynaklanmaktadır. Örneğin, Heidegger ile Derrida büyük felsefeciler olsalar da İngilizce'de onlar gibi yazmanın kesinlikle hiçbir anlamı yoktur. Sonuçlar da –en iyi haliyle bile– utanç verici dü-

zeyde türevsel ve –en kötü haliyle– anlaşılmazdır. O halde, Kıta felsefecilerinin anlamaları gereken şey, Kıta felsefesinin "İngilizlik" özelliğidir. Bu konuda ayrıntıya giremesem de, bence İngilizce konuşulan dünyadaki Kıta felsefesinin "Amerikalılık", "Avustralyalılık", "Kanadalılık" gibi özelliklerinden de söz edilebilir.

Diğer bir deyişle, felsefede iki kültür mevcuttur ve bu durum üzerinde yeterince kafa yorulmadıkça felsefede ve hatta kültürde çok az şey değişecektir. Mill'in Coleridge'i konu alan makalesinin yayımlanmasından yaklaşık yüz yirmi yıl sonra, 7 Mayıs 1959'da, C. P. Snow ünlü Rede Konferansı'nı[3] Cambridge Üniversitesi Senate House'ta verdi. Dersinde, ortak bir kültürün yitirilmesi ve iki ayrı kültürün ortaya çıkışı teşhisinde bulundu: bir yanda bilim adamları tarafından temsil edilenler, diğer yanda da Snow'un "yazınsal entelektüel"ler olarak adlandırdıkları tarafından temsil edilenler. Nasıl ki ilk grup bilim, teknoloji ve endüstri yoluyla toplumsal reform ve ilerlemenin tarafını tutuyorsa, o zaman, entelektüeller de ileri endüstriyel toplumu anlama ve kavrama açısından Snow'un deyimiyle "doğal Luddist'ler"[4] olmaktadır. Mill'in terimiyle, bu ayrım Bentham yanlıları ile Coleridge yanlıları arasın-

3) Tam adıyla *The Sir Robert Rede's Lecture* on altıncı yüzyıldan beri bir gelenek olarak Cambridge Üniversitesi'nde yılda bir kez verilen derstir. (ç.n.)

4) On dokuzuncu yüzyıl başlarında, muhtemelen Ned Ludd liderliğinde İngiltere'de başlayan bir toplumsal hareketin üyeleri. Tekstil alanında zanaatkâr olan bu kişiler Endüstri Devrimi'nin getirdiği makineleşmeye mekanik dokuma tezgahlarını imha ederek direnmeye çalışmıştı. (ç.n.)

dadır. 1959'daki dersin tetiklediği sevimsiz tartışmalardan birkaç yıl sonra, 1963'te kaleme aldığı "The Two Cultures: A Second Look" ile, Snow, o kusursuz düzyazı anlatımıyla, asıl tartışmanın özetini sunuyordu:

Toplumumuzda (yani ileri Batı toplumunda) bizler ortak bir kültüre sahipmişiz gibi davranma yeteneğimizi bile yitirdik. Aklımıza gelebilecek en yoğun eğitimi almış insanlar temel entelektüel konular hakkında artık birbirleriyle iletişim kuramıyorlar. Bu bizim yaratıcı, entelektüel ve her şeyin ötesinde olağan yaşamımız için ciddi bir durum. Bu durum bizleri geçmişi yanlış yorumlamaya, bugünü yanlış yargılamaya ve gelecekten umudumuzu kesmeye yönlendiriyor. Doğru eylemde bulunmamızı zorlaştırıyor, hatta olanaksızlaştırıyor.

Bu iletişim eksikliğinin en uç örneğini benim "iki kültür" dediğim şeyi temsil eden iki grup insan şeklinde verdim. Bu gruplardan biri ağırlıkları, başarıları ve etkileri vurgulanmaya değmez bilim adamlarını içeriyordu. İkincisi de yazın entelektüellerini içeriyordu. Yazın entelektüellerinin Batı dünyasının asıl karar vericileri işlevini gördüklerini kastetmedim. Demek istediğim, yazın entelektüellerinin bilimsel olmayan kültürün ruhunu dile getirdikleri ve bir ölçüde de şekillendirip önceden tahmin ettikleriydi: kararları vermeseler de sözcükleri karar verenlerin zihinlerine sızmaktadır. Bu iki grup –bilim adamları ve yazın entelektüelleri– arasında çok az iletişim var ve bir yakınlık duygusu yerine düşmanlık benzeri bir duygu hüküm sürüyor.

Bunun mevcut durumumuzun bir betimlemesi ya da çok kaba bir taslağı olması amaçlanmıştı. Bunun benim

hiç de memnun kalmadığım bir durum olduğunu yeterince açık ifade ettiğimi zannediyordum

Burada Mill'in ifadeleriyle olan benzerlik açıkça görülmektedir – özellikle de bu iki kültürün karşılıklı temsilcilerinin birbirlerine karşı hissettikleri düşmanlık konusunda. Mill'de olduğu gibi, Snow'un çabasında da psikolojik etkileri aramak dürtüsü güçlüdür. 1927'de kimya alanında lisans eğitim aldıktan sonra 1928'de Cambridge'de doktora yapmaya ve Lord Rutherford'un yönettiği dünyaca ünlü Cavendish Laboratuvarı'nda çalışmaya başladı. Seçkin bir araştırmacı bilim adamı oldu ve 1964'te Harold Wilson'ın yeni kurulan Teknoloji Bakanlığı'nda bakan yardımcısı konumuna getirildi. Ancak, yazın alanına her zaman tutku duymuştu ve 1932'de *Death Under Sail* adında bir dedektif öyküsü yayımladı; bunu hepsi de büyük popülerlik kazanan "Strangers and Brothers" serisinin on bir romanı izledi. Yani, birçok açıdan, Snow'un "iki kültür krizi" ifadesi içten bir protestoydu. Ancak, Mill'de olduğu gibi, bu aynı zamanda daha geniş bir kültürel patolojinin parçasıydı.

Snow zamanın önde gelen yazın ve kültür eleştirmeni F. R. Leavis'in çok acımasız, kişisel nedenlere dayanan saldırısına maruz kaldı; F. R. Leavis, "Snow'un her şeyi aynı kefeye yerleştiren sahte telkin gücü" ile onun yazınsal anlayış eksikliğinden şikâyet ediyordu. Bu türden seçkinci küçümsemeleri Snow haklı olarak görmezden geldiyse de, Snow-Leavis tartışmasıyla ortaya çıkanın, artık iyi bilinen Bentham-Coleridge, faydacı-romantik anlaşmazlığı olduğu apaçık ortadaydı. Son bir örnek olarak, tarihsel açıdan

Mill ile Snow arasında yer alan T. H. Huxley ve Matthew Arnold tartışması vardır. Kısaca anlatmak gerekirse, 1880'de, o zamanlar Britanya'nın endüstriyel kalbi olan Birmingham'da verdiği bir derste, Huxley, üniversitelerde egemen olan klasik müfredata karşı bilimsel eğitimi savundu. Arnold, 1882'de, Cambridge'te verdiği "Yazın ve Bilim" konulu Rede Konferansı'nda, buna yanıt olarak, hem yazın hem de bilimin, bilimin *Wissenschaft* bilgi olarak daha geniş, daha Almanlara özgü biçimde algılanması yoluyla birleştirilebileceğini ileri sürdü. Yanıtı yapıcı özellik taşısa da, Arnold'ın üniversite derslerinde klasik dönemin işlenmesinin revizyonuna inatla muhalefet etmesi yeterliydi. Öykü bu biçimde devam eder ve daha fazla çağdaş örnek-de rahatlıkla eklenebilir.

Şu halde, benim önerim, felsefede bugün görülen bölünmeleri bu iki kültür modeli ışığı altında anlamamızdır; bu modelde bizim kültür olarak algıladığımız şeyi oluşturan, bu düşmanlığın kutupları arasındaki çatışmadır. Böyle olunca da bu kutuplardan birinin ya da her ikisinin ortadan kalkması neredeyse olanaksızdır. Mill'in söylediği gibi, "Kıta felsefecileri"nin bir süredir haberdar olduğu düşmanlıkta haklı bir yan var. Bu düşmanlığın taraflarının hiç olmazsa karşıdakinin varlığının meşru olduğu ve karşı tarafla konuşulabilecek ve, en iyi olasılıkla, karşı taraftan öğrenilebilecek bir şeyler olabileceği görüşünü edinmelerini umut etmekten başka elimizden bir şey gelmez.

Snow'un bu felsefi ve kültürel ayrıma yanıtı çok yalındır ve tek bir sözcükle özetlenebilir: *eğitim*. Benim görüşüme göre, Snow hâlâ haklı. Snow'un önerdiği kültürel patoloji –aşağı yukarı doğrudan bir biçimde– 1963'te ya-

yımlanan Yüksek Öğrenim konulu Robbins Raporu'na ve birtakım "yeni üniversiteler"in kurulmasına yol açtı: Sussex, Warwick, York, Keele, Kent, East Anglia ve benim görev yaptığım Essex. Bu üniversitelerin örtülü gündemi doğal bilimcilerin beşeri ilimler ve toplum bilimleri alanlarında çalışmalarını ve beşeri ilimler ve toplum bilimleri alanlarındaki bilim adamlarının da doğal bilimler konusunda çalışmalarını teşvik etmek yoluyla iki kültür sorununa yaklaşmaktı. Yazık ki 1980'lerin başlarında Thatcher hükümetlerinin üniversitelere saldırısının bir sonucu olarak bu görev bu kurumlar tarafından büyük ölçüde terk edildi ve onun yerini alan da "bilimlerarası" olma olgusunun müphem bir tılsımıdır.

Son bir görüş olarak, Stephen Toulmin'in *Cosmopolis*'teki tartışmasını ele alabiliriz; Toulmin yazısında iki kültür olduğunu, çünkü modernitenin biri insancıllık diğeri de usçuluk yanlısı iki başlangıcı olduğunu cesaretle savunur. Nasıl ki Descartes adının usçulukla özdeşleştirilmesi bir gelenek halini aldıysa, Toulmin'in 17. yüzyılın son yıllarında başlayan bilimsel modernitenin insancıl moderniteyi engellediği ve hatta çarpıttığı biçimindeki düşüncesi de Montaigne'in 1580'de yayımlanan *Denemeler*'inin kılgısal hümanist kuşkuculuğuna bağlanabilir. Toulmin'e göre, modernitenin tanınmamış ikili bir yörüngesi –hümanist ve usçu– bulunmaktadır ve bu da kuram ve uygulamanın, hakikat ve anlamın, bilgi ya da bilgeliğin ayrılmasına ya da parçalanmasına yol açmıştır. Toulmin'in iyimser önerisi (hayranlık verici olsa bile bence fazlasıyla iyimser) moderniteyi insancıllaştırmamız ve bunu yapabilmek için de kılgısal felsefenin yeniden doğması gerekliliği-

ğidir. Wittgenstein'ın daha sonraki yazıları Montaigne'in hümanizm yanlısı kuşkuculuğunu yeniden harekete geçirip kılgısal felsefi muhakeme dürtüsünü yenilemektedir. Toulmin şöyle yazar:

> Eğer bu İki Kültür hâlâ birbirine yabancıysa, o zaman, bu, 20. yüzyıl Britanya'sının yerel bir özelliği değildir: bu yabancılık Modernitenin iki apayrı başlangıç noktası olduğunu anımsatmaktadır; bunlardan hümanizm yanlısı olanın kökeni klasik yazın sanatı, bilimsel olanın kökeni de 17. yüzyıl doğal felsefesidir.

Açıklanması gereken şey, neden bu iki kültürün en başından itibaren rekabet halinde değil de birbirlerini tamamlar halde görülmedikleridir. Galileo, Descartes ve Newton'ın doğal felsefeye yaptıkları yolculuklardan neler elde edilirse edilsin, Erasmus ve Rabelais, Shakespeare ve Montaigne'in terk edilmesi yoluyla da bir şeyler yitirilmiştir.

IV. Bölüm

FELSEFE DÜNYAYI DEĞİŞTİREBİLİR Mİ? ELEŞTİRİ, PRAXİS, ÖZGÜRLEŞTİRME

Hiçbir şey gözüme klasik özgürleştirici ideal kadar modası geçmiş görünmüyor.

Jacques Derrida

Son iki bölümde Kıta felsefesinin tarihsel yönünü sunduktan sonra, analitik felsefeyle arasındaki farklılıkların daha ayrıntılı bir açıklamasını sağlamaya çalışacağım. Bu da bizi gelenek, tarih ve "tarihsellik" denen şeyin çok önemli rolüne götürecek. Bu bölümü sona erdirirken de üç terime dayanan özel bir felsefi uygulama modeli önereceğim: *eleştiri, praxis, özgürleştirme*. Bu kavram kümesinin Kıta geleneğinin pek çok felsefesinin neden bireysel ya da toplumsal özgürlük kavramına gözünü dikmiş modern dünyanın toplumsal uygulamalarının felsefi bir eleştirisiyle bu kadar ilgilendiğini açıklamaya başlamasını umut ediyorum. Diğer bir deyişle, Kıta felsefesinin büyük bölümü bizden dünya-

ya eleştirel bir gözle, ister kişisel ister kolektif olsun bir tür dönüşümü tanımlamak amacıyla bakmamızı istiyor. Benim görüşüme göre, Hegel ve Nietzsche gibi klasik felsefecileri onların Jürgen Habermas, Foucault ve Derrida gibi çağdaş vârisleriyle birleştiren de bu varsayımlar dizisidir.

Özel adlar mı yoksa sorunlar mı?

Richard Rorty her iki tarafla da ilişkisini asla kesmeden çalışarak analitik felsefe ile Kıta felsefesi arasındaki ayrımı azaltmaya ısrarla ve kahramanca çabalayan, İngilizce konuşan birkaç felsefeciden biridir. Sonuçta da –ve kendisine haksızlık edilerek– hatalı olduğu gerekçesiyle her iki tarafın da saldırısına maruz kalmıştır. Rorty hem analitik felsefeyi hem de Kıta felsefesini John Dewey'nin Amerikan pragmatizmine yerleştirme eğilimindedir Rorty'nin görüşüne göre, bu gelenekler arasındaki ayrım, temel olarak, analitik felsefe sorunlarla ilgilenirken Kıta Avrupası'nın özel adlarla ilgilenmesi gerçeğidir. Kıta felsefesinin benim gibi insanlar tarafından analitik felsefe geleneğiyle ilişkilendirilebilecek sorunlara eğilimli bir yaklaşım yerine Kant ile başlayan kabaca kronolojik bir özel adlar sıralaması olarak sunulduğu düşünüldüğünde, bu neredeyse doğru kabul edilebilir. Ama burada dikkatli olmak gerekir çünkü Rorty'nin gelenekler arasında ayrım yapma kriterlerinin, Kıta felsefesinin sorunlarla ve onların uslamlaması ile ilgilenmediği biçimindeki saçma, basmakalıp inancı onaylar bir genelleştirme niteliği taşıdığı söylenebilir.

Yine de Rorty'nin bu ifadesi ilginç bir noktaya değinir, çünkü Kıta felsefesine has –hem Kıta Avrupası'nı hem de İngilizce konuşulan dünyayı konu alan– kitaplar, yazılar ve tartışmalar belirli bir felsefecinin yazıları çevresinde odaklanma ya da iki veya daha fazla felsefecinin yazılarının karşılaştırmalı incelemesini sunma eğilimi gösterir. Böyle olunca da "Hakikat Kavramı" gibi bir makale yazmak yerine "Husserl ve Heidegger'de Hakikat Kavramı" başlığıyla bir makale yazmak söz konusu olabilir; "Liberalizmin Toplulukçu Eleştirisi" yerine "Hegel'in Kant Eleştirisinin Çağdaş Siyasal Kuram Açısından Uygunluğu" konulu bir makale yazılabilir; "Etik Kuramın Sınırları" yerine "Nietzsche'nin Soykütüksel Ahlaklılık Eleştirisinin Sınırları" konulu bir makale yazılabilir; "Kişisel Kimlik Sorunu" yerine "Kant'tan Derrida'ya Kadar Özne Kavramı" konulu bir makale yazılabilir.

Bu uygulamanın çoğu zaman analitik geleneğe göre yetiştirilmiş ve Kıta felsefecilerinin yalnızca yorumlarda bulunup asla özgün düşünceler üretmediklerini savunan felsefecilerin kafasını karıştırır ve hiddetlenmelerine neden olduğunu söylemek yanlış olmaz; bu felsefecilere göre, Kıta felsefesi yalnızca Fransızlaştırılmış *metinsel sine-analiz*dir, felsefi tartışma değildir. İngilizce konuşulan dünyada çağdaş Kıta felsefesinin özgünlüğüne zarar verecek türden yorumlar yönünde gereğinden fazla bir eğilim olduğu tartışılabilir. Ama böyle bir eleştiride (ve Rorty'nin kriterlerinde) eksik olan şey, çağdaş felsefi araştırma için çevirinin, yorumlamanın, geleneğin ve tarihin anlamına dönük oldukça farklı bir yaklaşım sergileyen apayrı bir felsefe uygulamasının varlığının kabul edilmesidir. Kıta geleneğindeki

felsefenin sorunları bir kenara bıraktığı söylenemez; ama sorunlara çoğunlukla *metinsel ve bağlamsal* açıdan yaklaşılır ve bu nedenle daha farklı bir ele alış biçimi, daha *dolaylı* görünebilecek bir biçim gerektirir.

Metinler ve bağlamlar

Stanley Cavell eserlerinin analitik ya da Kıtasal düşünce biçimlerinden birine yerleştirilmesine izin vermemekte direnen bir diğer önemli Amerikalı felsefecidir. Rorty'nin aksine, Cavell, her iki geleneğin temelini, en kesin ifadesi Ralph Waldo Emerson ve Henry David Thoreau'nun eserlerinde bulunabilen Amerikan aşkıncılığının felsefi açıdan göz ardı edilmiş geleneğine kadar takip eder. Cavell başyapıtı *The Claim of Reason*'da (1979) şöyle yazar: "Felsefeyi bir sorunlar dizisi değil de bir metinler dizisi olarak anlamayı istedim." Ancak bence bu görüş asıl noktayı gereğinden fazla dile getirmekte. Ben, bunun yerine, çağdaş Kıta felsefesini oluşturan çeşitli entelektüel geleneklerin belirli ama sürekli yeniden yapılanan bir metinler grubu oluşturduklarını ileri sürmekteyim; metinlerin oluşturduğu bu yıldız kümesinde bazıları diğerlerine göre daha parlak yanıp ardından solarken, o noktada bizim dikkatimiz diğer yıldızların ışığına çevrilir. Bu metinlerden bazıları kendi alanlarındaki diğer her şeyi yutmak için birer Kırmızı Dev gibi şişerken, diğerleri de birer Kara Delik gibi hiçbir ışık saçamayacak biçimde ufalır. Hepimizin bildiği gibi, akşam gökyüzünün nasıl göründüğünü yerkürenin neresinde bulunduğumuz belirler; bazı metinlerin ne yoğunlukla

aydınlatacakları da görüldükleri bağlam ile atmosferdeki entelektüel kirlilik gibi diğer değişken unsurlara bağlıdır.

Daha sıradan bir örnek seçmek gerekirse, Kıta geleneğinin metinleri felsefi sorunların bir tür belgesel arşivini oluştururlar; bu arşiv de kendi bağlamları ile bizimki arasında apayrı bir bağlantı oluşturur ve güçlü bir tarih bilincinin izlerini taşır. Karşılaştığımız ve düşünerek aşmaya çalıştığımız sorunların doğasına bağlı olarak, farklı zamanlarda bu arşivden farklı kaynakları kullanırız. Ama bu arşivdeki metinlerin çoğunun özelliği –Hegel, Marx ve Nietzsche'nin metinlerinde olduğu gibi– kendi bağlamlarına ya da bizim bağlamımıza göndermelerde bulunmaksızın yorumlanmalarına olanak tanımayan güçlü bir tarihsel özbilinç taşımalarıdır. II. ve III. bölümlerde ben de böyle bir tarihsel yaklaşım benimsedim; o bölümlerde Kant sonrası düşüncenin felsefi problematiğini, bu dönemin Almanca konuşulan dünyasının metinsel ve bağlamsal tarihini ve bu dünyanın İngilizce konuşulan dünyaya giriş koşullarını yeniden yapılandırarak sağlamaya çalıştım. Böyle bir yaklaşım hem felsefe tarihini kişinin daha fazlasını öğrenmesini sağlayacak iyi bir yoruma açık hale getirir, hem de dizgesel felsefi tartışmanın ortaya çıktığı tarihin metinsel ve bağlamsal koşullarından ayrı düşünülemeyeceğini gösterir.

Buna yakın tarihe ait dört örnek vereceğim:

1 1980'lerde Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* kitabına ve özellikle de yüce (sublime) kavramı tartışmasına ilginin artması, modernizm-postmodernizm tartışmasının neden olduğu sorunların hem nedeni hem de sonucuydu. Çoğu zaman olduğu gibi, modernizmin (Fran-

çois Lyotard'ın savunduğu üzere) sona mı erdiği yoksa (Habermas'ın savunduğu üzere) yalnızca tamamlanmamış mı kaldığına yönelik büyük ölçüde sert tartışmalar kişinin Kant'ı nasıl yorumladığı ve bu yorumun odak noktasını nereye yerleştirdiği konusuna dönüştü. Neyse ki, bu tartışma oldukça bayatladı ve tartışmalar azaldı.

2 Ben 1980'lerin başlarında felsefe alanında lisans eğitimi yaparken, Schelling ya hiç duymadığımız ya da çalışmalarına Hegel'in yönelttiği eleştiriden ötürü duyduğumuz bir addı. Yakın zamanlarda Schelling'e duyulan ilgi Fransız "post-yapısalcı" düşüncenin Anglo-Amerikan dünyaya girişinde yaşanan felsefi sorunlardan kaynaklandı. Derrida gibi bir düşünürün sürdürdüğü tartışmanın Schelling'inkiyle çarpıcı benzerlikler taşıdığı görüldü ve durum böyle olunca da "yapısöküm"ün önceden düşünüldüğü kadar avangard olmayabileceği ortaya atıldı.

3 Emmanuel Levinas bugün 20. yüzyılın en büyük Fransız felsefecilerinden biri olarak kabul edilmekte. Ancak, çalışmaları 1980'lerin ortalarına kadar Fransa'da büyük ölçüde göz ardı edildi. Bugün Levinas'ı konu alan eserlerin bolluğunun, Heidegger'in Nazizmle bağlantılarının iyice açıklık kazandığı 1986-1987 kışında yaşanan "Heidegger olayı"nın doğrudan sonucu olduğu görülür. Yani Levinas'a duyulan ilgi Heidegger'in etik ve siyasal miyopluğu bağlamında ve Heidegger'in esin kaynağını oluşturduğu –Derrida'nın yapısöküm biçiminde– düşüncede ortaya çıkar.

4 Charles Taylor'ın öncü nitelikli çalışmalarını saymazsak, Hegel Anglo-Amerikan felsefecileri açısından oldukça silik bir kişilikti. Hegel'in eserlerine duyulan

ilginin yakın zamanlarda yeniden canlanması, çağdaş Anglo-Amerikan felsefesi içinde John McDowell, Robert Brandom ve diğerlerinin, felsefede doğalcılığın sınırları ve doğayı özgürlük ya da usla uyumlu hale getirmek için bir yol bulma gereksinimi hakkında eserlerinde yer alan tartışmaların sonucudur.

Benzer başka örnekler de verilebilir; bu örneklerde Kıta geleneği bağlam açısından özel felsefi sorunlar için bir tür devasa metinsel arşiv görevi görür. Kalıcı bir çağdaş felsefi sorun, kişinin bu arşivden bir metni ve bir kavram kümesini anımsamasına yol açar. Kişinin felsefi açıdan ileri doğru hareket etmesi aslında taptaze bir çabayla geriye bakmak yoluyla olur.

Diğer bir deyişle, Kıta geleneği açısından, felsefi sorunlar gökten hazır bir biçimde inmezler ve *kalıcı felsefenin* tarihsel olmayan bir tür fantezisi olarak ele alınamazlar. Gelenekten gelme klasik bir felsefi metnin yorumu üniversitede bir akşam yemeğinde yapılan sohbetten ziyade uzak topraklardan gelen ve dili de yeni yeni –ve güçlükle– anlaşılmaya başlanan bir yabancıyla yapılan toplantıya benzer. Bugün bile, utanarak da olsa, akademideki mesleğime başladıktan kısa bir süre sonra İngiltere'nin başlıca üniversitelerinden birinde felsefeciler huzurunda sunduğum bir yazımı anımsıyorum. Akşam yemeğinde, Aristoteles'ten Descartes'a, Heidegger'den Derrida'ya özne kavramının değişimi konusundaki upuzun tezimi sabırla dinleyenlerden biri sordu: "Ben neden Descartes'ı sanki onunla birlikte akşam yemeği yiyormuşum gibi okuyamıyorum, tıpkı şu an sizinle yemekte olmam gibi?" Ben de Descartes'ın

Otuz Yıl Savaşları'nın karmaşasına bizzat tanıklık ettikten sonra 350 yıl önce öldüğü, Latince ve Fransızca yazdığı ve otobiyografik deneme (*Metot Üzerine Konuşma*) ve tinsel alıştırma (*Meditasyonlar*) gibi özel yazınsal türleri uyguladığı yanıtını verdim. Bu nedenle de, diye bitirdim, insan bu unsurlardan sıyrılıp da Descartes'ın görüşlerinin geçerli olup olmadığını kolayca yorumlayamaz. Tahmin edileceği gibi, yemek sofrasında soruyu yönelteni ya da diğer konukları ikna etmeyi başaramadım, ama bu sahne yine de felsefi yaklaşım farklılıkları açısından öğretici sayılır.

Yani, felsefi sorunlar metinsel ve bağlamsal açıdan aynı anda hem *katıştırılmış* hem de *ayrılmış* haldedir. Bu katıştırılmışlık ve ayrılmışlık bileşimi, belki de, önemsiz görünen çeviri,-dil, okuma, metni kabullenme, yorumlama ve tarihe yorumbilimsel erişimin Kıta geleneği açısından neden bu kadar önemli olduğunu açıklar. Elbette, bu da insanı "felsefe" değil de "yazın"la uğraştığı gibi şaşırtıcı bir suçlamayla karşı karşıya bırakır. Sanki bir felsefecinin önermelerinin yaşamla aracılıksız ve saydam bir ilişkisi varmış gibi; oysa bu arzu Wilfrid Sellars'ın "belirlenmiş olanın miti" olarak adlandırdığı şeyi –yani, felsefi bilginin doğrudan ve kendi kendisini açıklar bir biçimde bizlerin bildiği ya da "hemen zihnin önünde" duran nesnelere dayandığı düşüncesini– model alır.

Gelenek ve tarih

Böylece, bir ölçüt olarak yetersiz olsa da, gelenekler arasındaki ayrımı özel adlar ile sorunlar arasındaki yü-

zeysel farklılık açısından tanımlamak, gelenek ve tarihin daha derin sorularına ve tarihin Kıta geleneğindeki temel rolüne giden yolu gösterir. Belki de analitik felsefe ile Kıta felsefesi arasındaki ayrımı nitelendirmenin en kolay ve bütünsel yolu, bu felsefelerin kendi gelenekleri olarak neyi algıladıklarını ve hangi felsefecilerin bu geleneğe katkı sağladıklarını açıklamaktan geçer. Bu da demektir ki, burada önemli olan, felsefecilerin kendilerini hangi geleneğin bir parçası olarak hissettikleridir; kimin bir ata ya da otorite olarak sayıldığını (ve belki daha da önemlisi, kimin –bazen nedenini de bilmeden– sayılmadığını) bilmektir. Buna göre, bir analitik felsefeci Frege, Russell ve G. E. Moore'u bu geleneğin otoriteleri olarak sayabilirken bir Kıta felsefecisi de Hegel, Husserl ve Heidegger adlarını sayabilir. Bu anlamda, hem analitik felsefe hem de Kıta felsefesi geçmişlerindeki birikime göre tanımlanabilir – tıpkı kişinin eski yüzlerle bugünün insanları arasında benzerlikler bulabildiği eski aile portreleri ve fotoğrafları gibi.

Ama ayrımı bu biçimde ortaya koymak aslında konunun özüne inmek sayılmaz, çünkü Kıta felsefesi açısından bakıldığında analitik felsefeyi ilginç kılan unsur yakın zamana kadar analitik felsefenin kendi geleneğinden tamamen habersiz olmasıdır. Bu durum değişmeye başlamakta ve Dummett örneğinde gördüğümüz gibi Alman kökeninin Frege'ye dayandığıyla ilişkili olarak ya da Russell'ın İngiliz idealizmi eleştirisiyle ilişkili olarak analitik felsefenin kökeni hakkında ilginç çalışmalar yapılmaktadır. 20. yüzyılın ilk yıllarında analitik felsefenin ortaya çıkışının şiir, güzel sanatlar ve mimarlık alanlarındaki modernlik yanlısı hareketlere koşut gittiği görülebilir. Bu da göz önü-

ne alındığında, Wittgenstein'ın yalnızca *Tractatus Logico-Philosophicus*'un yazarı olmayıp aynı zamanda Viyana'da kız kardeşi için çok yalın, modernlik çizgisinde bir bina da inşa ettirmiş olması o kadar şaşırtıcı gelmeyebilir.

Bir diğer önemli bulgu, analitik felsefenin yakın tarihlerdeki "tarihselleştirme"siyle, biyografinin geçerli bir felsefi ilgi alanı ve büyük kültürel merak olarak ortaya çıkışıyla gerçekleşti. Burada bir önemli örnek, bir kez daha, Wittgenstein: Ray Monk'un harika kitabı *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius* (1990) ve Derek Jarman'ın onun kadar harika olmayan filmi *Wittgenstein* (1993). Bu biyografi akımı Monk'un 1996 tarihli Bertrand Russell biyografisi ve Isaiah Berlin ile A. J. Ayer'in yakın tarihlerde yazılan başarılı biyografileriyle daha da pekiştirildi. Kıta felsefesi cephesinde, Rüdiger Safranski'nin kaleme aldığı Heidegger'in entelektüel biyografisi sözü edilmeye değer nitelikte. Biyografinin çekici yanı, bir felsefecinin entelektüel üretiminin belirli bir varoluşsal konumun ifadesi olarak görülebilmesidir. Böyle olunca –bu da Wittgenstein'ı cazip kılan nokta– felsefe bir yaşam biçimine yerleştirilmiş olarak görülebiliyor. Böylece, belirli bir felsefecinin görüşlerini onaylamak ya da sonuna kadar savunmak bu yaşamın belirli düzeyde taklit edilmesine ya da ondan daha iyisini gerçekleştirme çabasına neden olabilir. Bu yaklaşım profesyonel bir yaklaşım olarak görülür; karizmatik ve ünlü bir felsefecinin öğrencileri hem o felsefecinin doktrinini savunur, hem de onun el hareketlerini, tereddütlerini, konuşma biçimini, hatta sigara içişini, içki içişini ve cinsel alışkanlıklarını taklit eder. Burada gerçekleşen şeyi anlatmak için çömezlik sözcüğü yeterli olmayabilir. Ama

bu yeni bir durum da sayılmaz çünkü antik dünyada da biyografi felsefe öğretiminde önemli bir gereçti – bunun en bariz örneği de Sokrates'tir; aynı zamanda daha sonraları Stoacılar ve Epikurosçular gibi Yunan okullarında da kullanıldı. Biyografide bir felsefe bir yaşam biçimiyle iç içe geçer.

Tarihselcilik ve özgürleştirme

Tarih meselesinden ayrılmayarak, Kıta geleneğinin büyük bölümünün, analitik geleneğin büyük bölümünde felsefe ile felsefe tarihi arasındaki ayrımın geçerliliğini reddettiğini düşünüyorum. Bu aynı zamanda Kant sonrası geleneğe odaklanmanın Kıta felsefesi için çok önemli olmasının da nedenidir, çünkü, Giambattista Vico ve daha sonraları da Jean-Jacques Rousseau istisnaları dışında, tarih konusu işte burada Hamann, Herder ve en çok da Hegel'in çalışmalarında felsefi açıdan merkez konuma gelir. Kıta geleneğinin kazancının, kişinin bir uygulama olan felsefenin aslında tarihsel olan doğasına ve bu uygulamayla uğraşan felsefecinin de aslında tarihsel olan doğasına odaklanabilmesine olanak vermesi olduğu söylenebilir. Bu da genellikle "tarihselcilik" olarak adlandırılan şeyi kavrayıştır.

Tarihselciliği kavramanın sonucu, insan yaşamının anlam ve değerine yönelik derin konuların artık geleneksel çıkarımsal metafizik konularıyla –Tanrı, özgürlük, ahlaksızlık– ilişkilendirilemeyeceğidir; yani, Kant tarafından ahlaksal açıdan savunulabilir olsalar da bilişsel



10. 14 Ekim 1806. Hegel penceresinin dışında tüm hızıyla devam eden Jena Muharebesi'ne hiç aldırmadan *Tinin Görüngübilimi* adlı eserini yazmakta. Phillips Ward'un çizimi.

açıdan anlamsız konular. Bunun yerine, felsefenin (ve felsefecilerin) tarihselciliğinin kabullenilmesi iki konuyu akla getirir:

1 İnsanın radikal *sınırlılık* hali; yani, yaşantımızın nitelendirilmesi ya da yargılanması için yaşantımız dışında Tanrı benzeri bir dayanak veya başvuru noktasının bulunmadığı; ya da, eğer varsa bile, o zaman da bizim onun hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimiz esası.

2 İnsan yaşamının tamamen *rastlantısal* ya da *yaratılmış* niteliği. Yani, insan yaşamı her yönüyle insana özgüdür, bizler tarafından sürekli yeni baştan oluşturulur ve bu yaratılış sürecinin koşulları da tanımı gereği rastlantısaldır.

İnsanın tarih, kültür ve toplumun sonuçta rastlantısal ağına yerleştirilmiş sonlu bir varlık olduğu belirlendikten sonra, Kıta geleneğinin birçok felsefecisinin ortak bir niteliğini anlamaya başlayabiliriz; yani, işlerin başka türlü olması talebini. Eğer insanın yaşantısı rastlantısal bir yaratı ise, o zaman, başka yollardan yeniden yaratılabilir. Bu, bugüne hitap edebilecek, bugünü eleştirip sonuçta bugünün hakkını verebilecek felsefe, sanat, şiir ya da düşüncenin dönüştürücü uygulaması için bir taleptir. O halde, Kıta düşüncesinin büyük bölümünde görülen ve Habermas ve Derrida gibi felsefecilere esin kaynağı oluşturmayı sürdüren talep, insanların özgürlükle bağdaşmayan mevcut koşullarından kendilerini *özgürleştirmeleri* talebidir. Rousseau'nun dediği gibi –18. yüzyıl sonunda genç Alman ve İngiliz romantiklerin de temel söylemi buydu– "insan

11. Dizge-Program"ın ilk sayfasının tıpkıbasımı.

özgür doğdu, ama her yerde prangaları var". Eleştiri ve özgürleştirme aynı ipin iki ayrı ucu.

Bildiğim kadarıyla, eleştiri ile özgürleştirme arasındaki bağlantının en belirgin ifadesi, tek bir sayfanın her iki yüzüne karalanmış, muhtemelen 1796 yazından kalma kısacık bir metinde tuhaf ve harika denecek ölçüde naif bir biçimde yer alır: "Alman idealizminin En Eski Dizge-Programı" denen metindir söz konusu olan (bkz. Ek Bölümü). Dilbilgisel incelemeler metnin genç Hegel tarafından kaleme alındığını gösterse de, dile getirilen görüşler daha çok genç Schelling'in ve bir ölçüde de büyük Alman şairi Johann Christoph Friedrich Hölderlin'in görüşlerini yansıtır. Zaten bundan birkaç yıl önce de bu üçü Güney Almanya'da yer alan Tübingen'deki Teoloji Fakültesi'nde birlikte çalışmıştı. Bunun ardından, Schelling, 1798'de, henüz 23 yaşındayken, Jena'da profesörlük unvanını kazanacaktı. "Dizge-Program"ın ilginç bir geçmişi vardır. Hegel'in yayımlanmamış eserlerinin editörlüğünü yapan Förster ile Boumann bu metnin varlığından haberdar olmalarına karşın onu –muhtemelen Hegel'in olgunluk döneminin daha tutucu görüşleriyle uyuşmadığı gerekçesiyle– Hegel'in çeşitli yazılarının yer aldığı 1834-5 derlemesine dahil etmedi. "Dizge-Program" 1913'te Berlin'de düzenlenen açık artırmada Hegel'in satışa çıkarılan en son metinlerinden biriydi ve Prusya Devlet Kütüphanesi tarafından satın alındı. Metnin ilk kez yayımlanması ve yorumlara açılması 1917'de büyük Alman-Yahudi felsefeci Franz Rosenzweig'ın ilgisini çekmesiyle gerçekleşti; Rosenzweig metne bugün bilinen adını verdi ve "Dizge-Program"ın daha da alevlendirdiği yoğun felsefi tartışmayı başlattı.

Metin Kant sonrası düşüncenin çeşitli temalarını düzgün bir biçimde açıklar. Aşağıda, tartışma konularının sayısı bununla sınırlı kalmamakla birlikte, ele aldığı sekiz temel tartışma konusu yer almaktadır.

1 (II. Bölüm'de gördüğümüz gibi) Kant sonrasında felsefi açıdan gerekli sayılan şey, eleştirel dizgenin ikiliğinin birleştirilmesi görüşünün yanı sıra, sanat eserinin böyle bir uzlaşma için araç olduğu biçimindeki romantik görüştür. Sanat eseri özgürlüğün duyumsal bir imgesini sağlar ve doğa ile us alanlarını uyumlu hale getirir.
2 Bu sanat eserini yaratmak için felsefecinin bir nevi şair olması ve aynı estetik güce sahip olması gerektiği görüşü. Platon'un *Devlet*'inden bu yana ayrı olan felsefe ve şiir tek hale gelmelidir.
3 Felsefe ile şiirin bir sanat eserinde bir araya getirilmesi bir *us mitolojisi* gerektiren bir şeydir; bu mitoloji insanların ussal ve felsefecilerin de duyumsal hale gelmelerini sağlayacaktır. Bu noktada da "sonsuz birliktelik bize hükmeder". Burada savunulan görüş, toplumsal açıdan etkili olabilmek için usun fikirlerinin somutlaşması gerektiğidir. Böylece, Kant ussalcılığının şekilciliğinden sakınmanın yolu usu mit biçimine sokmaktır. Buna metinde "duyumsal din" adı verilir.
4 O zaman, usun mitolojisi siyasette ideoloji olarak adlandırabileceğimiz şey olarak işlev görür; bu ideoloji hem eleştirel hem de özgürleştiricidir.
5 Eleştireldir çünkü özgürlüğe ulaşabilmek için özgürlüğün önünde duran şeyi yok etmemiz gerekir; bu şey de metinde, özgür insanları makineler olarak gören devle-

tin mekanizmaları olarak tanımlanır. Bu nedenle, adeta bir vahiy gibi belirtildiği üzere, "bu sona ermelidir". Devletin yok edilmesi aynı zamanda özgür insanların "bilge kişiler ve rahipler önünde" titredikleri o küçümseyen bakışla nitelendirilen devlet dininin de ortan kalkması anlamına gelir.

6 Özgürleştiricidir çünkü usun mitolojisinin hedefi özgürlük ve eşitliğe dayanan yeni bir toplum örgütlenmesinin hayata geçirilmesidir: "İşte, o zaman, *tüm* erklerin *aynı* yolla gelişimini bekleyebiliriz."

7 O halde, siyasal açıdan dönüştürülmüş bir yaşamın boyutlarını sezindiren şey bir us mitolojisi biçimindeki sanatın yaratıcı gücüdür. Bu da Alman idealizminin ve romantizminin "Rousseau taraftarlığı" olarak adlandırabileceğimiz ve bütün erkekler ile kadınlar arasında özgürlük ve eşitlik sağlayarak yeni bir ahlaksal toplum biçimi oluşturmayı isteyen şeyi ortaya koymaktadır. Bu, Almanya'da olduğu kadar İngiltere'de de –özellikle romantikler açısından– dostluk üzerine kurulu bir toplum anlamına geliyordu; bütün dostlar da özgür ve eşit olmalıydı.

8 Böylece, bir zamanların unutulmuş bu kısa metninin harika denebilecek düzeyde naif ütopyacılığında, Kant'ın metafizik eleştirisinin 1789 Fransız Devrimi'nin özgürleştirici ruhuyla birleşip "hakikat ile iyiliğin aslında yalnızca güzellik içinde kardeş oldukları" estetik bir manifesto haline geldiğini görebiliriz. Büyük Marksçı eleştirmen Georg Lukács'ın Jena romantikleri hakkında söylediği gibi: "Kor halindeki volkanın üstünde bir dans, tüm ışıltısıyla olanaksız bir düştü." Şurası kesin



12. Eugène Delacroix (1798-1863), "Halka Önderlik Eden Özgürlük", 28 Temmuz 1830.

ki, tamamen olanaksızdı, ama bugün bile ışıldamaktadır.

Geleneğe dönük hiç de geleneksel olmayan bir yaklaşım

Şu halde, Kıta felsefesi gelenekle olan ilişkisinden ayrı tutulamaz. Aslında, bu, Mill'in Bentham ve Coleridge'i ilerlemeci ve geleneksel ayrımına göre sınıflandırmasında zaten gördüğümüz bir düşüncedir. Fakat Mill geleneği tu-

tuculukla bir tutarken fazlasıyla aceleci davranır. Aslında, Coleridge'in olgunluk döneminde ya da Edmund Burke'ün klasik siyasal tutuculuğunda görüldüğü gibi, gelenekle kurulan ilişki toplumsal açıdan tutucu olabilir. Ancak, gelenek yaklaşımının –gelenek kavramının yeniden kazanmaya çalıştığı şey, çağdaş yaşamda yitmiş, unutulmuş ya da bastırılmış bir şey olduğunda– tamamen geleneksel olması gerekmez. Bu açıdan, gelenek yaklaşımının geçmiş karşısında bir tür tutucu kabullenme olması gerekmez; felsefe tarihiyle bir *eleştirel yüzleşme* biçimi alabilir. Böyle bir eleştirel gelenek kavramına Heidegger metafizik tarihi açısından *Destruktion* (yapıçözüm) ya da *Abbau* (parçalarına ayırma) adını verir; genç Derrida bu sözcükleri Fransız diline *déconstruction* (yapısöküm) olarak aktardı. Tartışmalı yapısöküm kavramına tavizsiz biçimde yaklaşmak ve bu kavramı geleneğin –gelenek içinde düşünülmemiş olanlarla düşünülmesi gerekenler açısından– eleştirel yönden parçalarına ayrılması çabası olarak düşünmek gerekir. Bu anlamda, geleneğin *radikal* bir deneyiminden söz etmek olanaklıdır. Bunu daha somut hale getirmek için, dikkate değer iki gelenek görüşünü örnek verebilirim: Husserl'in görüşleri ile onun ünlü öğrencisi Heidegger'in görüşlerini.

Geleneğin iki anlamı olduğu söylenebilir:

1 Hiçbir sorgulama ya da eleştirel sorgulama olmadan aktarılan bir şey olarak gelenek. Bu, Mill'in Coleridge'le bağlantılı olarak sözünü ettiği tutucu gelenek kavramıdır.
2 Geleneğin birincil anlamına eleştirel bir yaklaşımla yapılan ya da üretilen bir şey olarak gelenek; geleneğe

hiçbir biçimde geleneksel olmayan bir yaklaşım biçiminde, radikal bir gelenek.

Husserl ve Heidegger'in –burada değinilmeyecek olan önemli farklılıklar bulunsa da– paylaştıkları da geleneğin bu ikinci anlamıdır. Husserl'in ölümünden sonra yayımlanan *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (1936) açısından, geleneğin bu iki anlamı geleneğin *tortullaşmış* ve *yeniden canlandırılmış* biçimlerine denk düşer. Tortullaşmayı coğrafyada olduğu gibi bir çökelme ya da sertleşme süreci olarak düşünmek yararlı olur. Husserl'e göre, tortullaşma, koşulların kökeninin unutulmasından oluşur. Burada, Husserl'in yukarıda adı geçen eserine ek olarak, 1936'da yayımlanan "Geometrinin Kökeni" başlıklı makalesindeki ünlü geometri örneğini ele alabiliriz. Unutmamak gerekir ki, bu makale Derrida'nın ilk kitabının konusunu oluşturuyordu; bu kitap Husserl'in makalesinin çevirisi ve yorumundan ibaretti. Basitçe anlatmak gerekirse, Husserl'in temel savına göre, eğer geometrinin kökeni unutulursa, o zaman insan böyle disiplinlerin tarihsel doğasını da unutur. Ama bu neden önemlidir? Önemlidir çünkü geometri –en yalın biçimiyle– Husserl'in "kuramsal tutum" –doğal bilimlerin nesnelerine karşı takındıkları duruş– dediği şeyi ifade eder. Husserl'in söylemek istediği şey, geometrinin kökenine ilişkin bilgiyi yeniden canlandırmanın bilimlerin kuramsal tutumunun belirli bir toplumsal ve tarihsel bağlama –Husserl'in ünlü "*Lebenswelt*" kavramına– ait olma biçimini anımsamaktır. Husserl'in eleştirel ve polemiğe



13. Edmund Husserl'in (1859-1938) öğrencilik yıllarından bir portresi.

dayalı görüşüne göre, bilimin etkinliği –Galileo'dan beri-dir– bilimin Lebenswelt'in günlük uygulamalarına dönük bağımlılığını gözden kaçırır ve Husserl'in "doğanın ma-tematikleştirilmesi" olarak adlandırdığı şeyle sonuçlanır. Bilgi ile bilgelik arasında, bilim ile günlük yaşam arasında bir açıklık bulunmaktadır. Husserl bu duruma "kriz" der ve bu kriz bilimlerin kuramsal tutumu bütün varlıkların görülme biçimini tanımlar hale geldiğinde gerçekleşir. Husserl'in anladığı anlamda (yani görüngübilim olarak) felsefenin görevi, geleneğin kökenini eleştirel ve tarihsel bir yaklaşımla düşünmektir; bu da günümüzde geçmişe yönelik zararlı naiflikler karşısında geleneğin etkin ve ye-niden canlandırıcı bir deneyimine olanak sağlar.

Heidegger'in ilk başlardaki *Destruktion* kavramı –yani varlıkbilim tarihinin yapısökümü; geçmişi tam olarak yok etmek olmasa bile geleneğin olumlu eğilimlerini aramak ve Heidegger'in geleneğin "uğursuz önyargıları" diye ad-landırdığı şeye karşı işlemek– açısından işler pek farklı değildir. *Destruktion* bir geleneğin yineleme ya da yeniden kazanım süreci –Heidegger'in deyimiyle *Wiederholung*– yo-luyla yapılan ve şekillendirilen bir şey olarak üretimidir. Bu-radaki görüşe göre, gelenekle gerçek bir ilişki bir yeniden kazanım ya da yineleme eylemi yoluyla başarılır; bu eylemde kişi koşulların özgün anlamını eleştirel ve tarihsel düşün-ce eylemi yoluyla geri getirir. Heidegger'in asıl örneği, var olan bu şeyin –Varlığın– zamanla bağlantılı olma halidir; Heidegger bu bağlantının Antik Yunanlardan beridir Batı metafiziğinin geleneğinde yer aldığını ileri sürer. O halde, kişinin tarihin gizli ve şaşırtıcı gücünü yaşayabilmesi için geçmişin kabullenilmiş ve banal anlamını yok etmesi gerek-

mektedir. *Varlık ve Zaman*'ın yazıldığı dönemlerde (1920'lerin sonları) Heidegger yerleşik bir gelenek ile yok edilmiş bir gelenek arasındaki farkı gelenek (*Tradition*) ve kalıt (*Überlieferung*) arasındaki ayrım açısından dile getirir. Ancak, bu, geleneğin bir tür kalıtla birleştiği anlamını taşımaz: Heidegger Alman dilindeki *überliefern* (devretmek ya da teslim etmek) eyleminin anlamlarıyla oynayarak geçmişle otantik bir ilişkinin, gizli potansiyeli teslim edilmiş ve gözler önüne serilmiş bir ilişki olduğunu ileri sürmektedir. Heidegger'e göre, bu otantik varoluş ön koşul olarak geçmişin yerleşik değil, radikal bir deneyimini gerektirir.

Husserl ile Heidegger'in gelenek üzerindeki görüşlerinin –aynısı Hegel'in Tinin tarihi üzerindeki görüşleri ve, birazdan göreceğimiz gibi, Nietzsche'nin nihilizm kavramı için de geçerlidir– geçmişe değil de *şimdi*ye dair olduğuna ve özellikle şimdinin krizi olduğuna dikkatleri çekmek gerekir. Avrupa bilimlerinin gerçek krizi –ya da Heidegger'in terimiyle "Batı'nın buhranı"– buhranın yokluğunda hissedilir: "Kriz mi, ne krizi?" Gerçek kriz krizin yokluğu, gerçek buhran buhranın yokluğudur. Dostoyevski'nin nükteli anlatımıyla, böylesi düşünceden yoksun bir amnezi durumunda bizler mutlu sığırlar derekesine inebiliriz. Böylece de geleneğin –radikal bir gelenek– yerleşik ya da yok edilmiş anlamı bize şimdinin eleştirel bir bilincini kazandırır.

Krizin ürünü olarak felsefe

Kıta geleneğinde felsefenin mihenk taşının praxis meselesi olduğu söylenebilir; yani, kendi eserimiz olan bir dün-

yada sonlu bireyler olarak tarihsel ve kültürel açıdan katıştırılmış yaşamımız. Felsefeyi mevcut koşulların –özgürlüğe yatkın olmayan koşulların– eleştirisine doğru ve her şeyin başka türlü olması biçimindeki özgürleştirici talebe –felsefe, sanat, düşünce ya da siyasetin dönüşebilir bir uygulaması talebine– doğru yönlendiren de mihenk taşı konumundaki bu praxistir. Belki de, bu gerçek, Kıta geleneği felsefesinin kafa karıştırıcı olmaya namzet bir özelliğini açıklamaya başlar; yani, çok değişik biçimlerde, tıpkı bir yeraltı akıntısı gibi Alman idealizmi, Marksçılık, görüngübilim, psikanaliz ve Frankfurt Okulu geleneklerini kat eden *kriz* temasını. Böyle bir kriz havası analitik geleneğin kültürel ve siyasal açıdan daha özbilinçli alanlarında da bulunabilir. Örneğin, Viyana Grubu'nun VI. Bölüm'de ele alacağım 1929 tarihli büyüleyici Manifesto'sunda açıkça görülür bu. Manifestonun yazarları bilimsel bir dünya anlayışını ve metafizikle başa çıkmayı toplumun radikal bir sosyal demokratik dönüşümü için gerekli bir unsur olarak görmektedir.

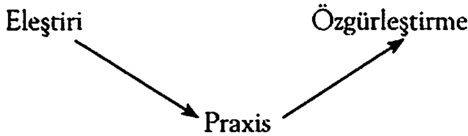
Kıta geleneğinin büyük bir bölümü açısından, felsefe bu anı *eleştirmek*, kriz halindeki bu ana ilişkin düşünceye dayalı bir bilinçliliği desteklemek için bir araçtır; bu kriz burjuva-kültürsüz dünyada bir inanç krizi (Kierkegaard'da), Avrupa bilimleri krizi (Husserl'de), beşeri bilimler krizi (Foucault'da), nihilizm krizi (Nietzsche'de), Varlık'ın unutkanlığı krizi (Heidegger'de), burjuva-kapitalist toplum krizi (Marx'ta), gereçsel ussallığın egemenliği ve doğanın başatlığı krizi (Adorno ile Max Horkheimer'de) ya da diğer krizler biçiminde ifade edilmiş olabilir. Tarih, kültür ve topluma yönelik duyarlı bir düşünce biçimindeki felsefe, eleştirel bilincin, Husserl'in tortullaşmış bir gele-



14. Jean-Jacques Rousseau'nun (1712-78) Paris'te bulunan Panthéon'daki mezarı.

neğin yeniden etkinleştirilmesi dediği şeyin uyanmasına yol açar. Bunu biraz daha ileri götürürsek, felsefecinin –Husserl'in formülüne göre "insanlığın memuru"nun– sorumluluğu, krizi *üretmek*, ufkunu özgürleştirilmiş bir Lebenswelt'in oluşturacağı tarihsel bir eleştiriyi yeniden etkinleştirmek adına geleneğin öldürücü tortusunun ağır ağır birikmesini engellemektir. Kıta geleneğinde felsefenin özgürleştirici bir amacı vardır. Felsefeci açısından, gerçek kriz, krizin farkına varılmadığı bir durum olacaktır. Böyle bir dünyada, felsefe tarihsel bir meraktan, entelektüel bir eğlenceden ya da kişinin sağduyusunu keskinleştirmenin teknik bir yolundan öte bir amaca hizmet edemez.

Konuyu bir parça formüle oturtmayı denersek, Kıta geleneğindeki felsefe için bu bölümün altbaşlığını oluşturan terimler çerçevesinde aşağıdaki basit modeli önerebilirim:



Yani, eleştiri mevcut uygulamanın bir eleştirisidir, çünkü adil olmadığı, özgür olmadığı, gerçek olmadığı hissedilir. Dahası, bu, adaletsiz uygulamadan başka bir bireysel ya da kolektif uygulamaya doğru bir özgürleştirmeyi, insan yaşamının –bu yaşam ister Nietzsche'nin bir başına soyluluk yaşantısı, ister Marx tarafından öngörülen komünist toplum, ister Deleuze ve Guattari'nin betimledikleri çoklu oluşlar, ister tamamen farklı bir şey olsun– farklı bir biçimde algılanmasını amaçlayan bir eleştiridir.

V. Bölüm

NE YAPMALI? NİHİLİZME NASIL KARŞILIK VERİLEBİLİR?

II. Bölüm'de gördüğümüz gibi, Kant, Kıta geleneğindeki idealist, romantik ve hatta Marksçı kalıtçılarına bir sorun bıraktı; bu, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde Kant'ın kendisinin çözmeye çalıştığı ve Jacobi'nin Kant ve Fichte eleştirisinin temelini oluşturan bir sorun. Bu sorun şu biçimde ifade edilebilir: Kant çizgisindeki metafizik eleştirisi –eğer doğrulanırsa– hem kuramsal, dogmalara dayanan metafiziğin geleneksel savlarının *bilişsel* anlamsızlığını göstermeyi hem de kılgısal usun önceliği için düzenleyici *ahlaksal* gerekliliği (yani, özgürlük kavramını) oluşturmayı başarıyla mümkün kılar. Bu da şu soruyu akla getirir: eğer doğal dünya nedensellik tarafından yönlendirilmiş ve doğanın yasaları tarafından makine gibi belirlenmişse, doğal dünyada özgürlük nasıl desteklenebilir ya da etkin hale getirilebilir? Doğal dünyanın nedenselliği Kant'ın "özgürlüğün nedenselliği" olarak adlandırdığı şeyle nasıl bağdaşabilir? Emerson'ın Kant'ın Üçüncü Eleştiri'sinin dilini



15. Domenico Feti (1589-1624), "Melankoli".

anıştırmasına göndererek, deha nasıl kılgısal erke dönüştürülür? Kant insanları –Hegel ile genç Marx'ın terimini kullanırsak– *ikiyaşamlı* bir konumda, hem ahlak yasasına özgürce itaat ettikleri hem de her türlü değerden sıyrılan ve insanların karşısında bir yabancılaşma dünyası olarak dikilen nesnel bir doğal dünya tarafından belirlendikleri bir konumda bırakmaz mı? Bireysel özgürlük, kişiye –bir bedel karşılığında– mal olarak erişilebilir kılınan tamamen kayıtsız bir nesneler dünyası karşısında bir soyutlamaya indirgenmez mi?

Nietzsche'nin 1880'lerde nihilizm kavramıyla teşhis ettiği şey böyle bir sorundur; bu kavram 20. yüzyıl Kıta felsefesi düşünürlerinin tamamı açısından kesinlikle belirleyici olmuştur: Heidegger, Walter Benjamin, Theodor Adorno, Carl Schmitt, Hannah Arendt, Jacques Lacan, Michel Foucault, Jacques Derrida ve Julia Kristeva. Yani, bireyin özgürlüğünün tanınmasının dünyada ahlaksal kesinliğin çöküşüyle kol kola gittiği kavramı. II. Bölüm'de bu kavramın ortaya çıkışını Jacobi'nin Kant ve Fichte eleştirisinden Stirner, Dostoyevski ve Sartre'a kadar izledik. Şimdi de nihilizm konusunun ayrıntılarına dönmek istiyorum.

Rus nihilizmi

Nietzsche'nin nihilizm anlayışının II. Bölüm'de Dostoyevski ile değinilen Rus bağlamında ele alınması gerekir – onun deyimiyle "Petersburg usulü nihilizm" bağlamında. Nietzsche nihilizm kavramını Rus romancı İvan Turgenyev'den, Prosper Mérimée'nin Fransızca çevirisini

okuyarak edindi. Ayrıca, Mérimée'nin 1845 tarihli romanı *Carmen*, Bizet'nin aynı adı taşıyan ve Nietzsche'nin de çok sevdiği 1875 tarihli operasının da metnini oluşturdu – bana kalırsa oldukça tartışılır bir seçim olsa da, bu apayrı bir konu. Nietzsche'nin ellerinde nihilizm eksiksiz felsefi ifadesine ve kesin anlatımına kavuştu.

Rus bağlamını Alman bağlamından ayıran şey, Alman bağlamında nihilizmin büyük ölçüde metafiziksel ya da bilgikuramsal bir konu olması, Rus bağlamında ise daha belirgin bir sosyo-politik boyut taşımasıdır. Öykü, Nikolay Çernişevski'nin, geleneksel estetik değerleri "hiçleştirme" amacıyla, sanatın güzelliğin bir tür salt kavramı olmayıp, aslında tarihin belirli bir noktasında belirli bir sınıfın çıkarlarını temsil ettiğini ileri sürmesiyle başlar. Böylece, Rus bağlamında, nihilizm problematiği Çernişevski'nin 1863 tarihli ve etki uyandıran *Ne yapmalı* adlı romanında da açıkça ifade edildiği gibi radikal toplumcu siyasetle yakından bağlantılıdır. Rus nihilizminin eksiksiz öyküsüne Mikhail Bakunin'in anarşist devlet eleştirisini de katıp belki de Lenin'in Bolşevizm'i ve 1917'deki Ekim Devrimi'yle buna son verebiliriz. Lenin'in siyasal parti görüşünü ve "proleter diktatörlüğü"nü betimlediği 1902 tarihli kitabın da *Ne Yapmalı* başlığını taşımasına şaşırmamak gerekir.

Bu bağlamda, Rus nihilizmi radikal düzeyde kuşkucu, estetik karşıtı, yararcı ve bilimselci bir dünya görüşünün ifadesidir. Böyle bir görüş Turgenyev'in *Babalar ve Oğullar* (1862) romanında nihilist Bazarov karakterinin kaderi yoluyla nazik ama yıkıcı bir liberal eleştiriye maruz kalır. Burada temel dramatik çatışma iki karşıt dünya görüşü arasında gerçekleşir: babaların (Nikolay ve Pavel) ro-

mantizmi, liberalizmi, reformculuğu ve Avrupa sevgisi ile oğulların (Arkadi ve Bazarov) olguculuğu, yararcılığı, radikalliği ve Rus ulusçuluğu. Karşımızda Mill'in Bentham ve Coleridge'le örneklediği romantizm ile yararcılık arasındaki çatışmanın Rus versiyonu durmaktadır. Romanın en önemli sahnesinde, nihilizmin şiddetli bir isyan gücü olarak ima edildiği anlarda, Bazarov hor görür bir tavırla konuşur:

"Davranışlarımızı, yararlı olarak algıladığımız şeylere dayandırıyoruz. (...) Şu günlerde yapabileceğimiz en yararlı şey ise reddetmek – ve biz de reddediyoruz."

"Her şeyi mi?"

"Her şeyi."

"Ne? Yani bir tek sanatı, şiiri değil (...) aynı zamanda (...) söylemeye dilim varmıyor..."

"Her şeyi," diye yineledi Bazarov, anlatılamaz bir soğukkanlılıkla.

Liberalizm ile nihilizm arasındaki dramatik çatışma Turgenyev tarafından –ikna edici sayılmasa bile– klasik bir biçimde çözümlenir: hem bir aristokrat hem de bir romantik olan Madam Odintsov'a karşı konulamaz, akıl almaz ve karşılıksız bir biçimde âşık olmasının ardından, Bazarov, gerçek yaşama tıpkı babası gibi bir doktor olarak geri dönüş yapar. Sonuçta (Dostoyevski'nin anladığı an-

lamda mantıksal) bir intihar eylemi sayılabilecek biçimde, Bazarov, hastalıklı bir köylünün cesedinden tifo mikrobu kapar ve ölüm döşeğindeyken de Madam Odintsov'a aşkını itiraf eder. Böylece, nihilizm aşkın gücüne yenilir ve roman da Hıristiyanlığa özgü "sonsuza kadar sürecek bir uzlaşma ve sonu olmayan yaşam" görüşüyle sona erer.

Nietzsche nihilizmi

Nietzsche nihilizminin en özlü versiyonu Nietzsche'nin ölümünden sonra derlenen *Güç İstenci* başlıklı Kitap I'de bulunabilir. Nietzsche'ye göre nihilizm:

> *En yüksek değerlerin kendilerini değersizleştirmeleridir.* Amaç yoktur: "neden" sorusu hiçbir yanıt bulamaz.

Burada vurgulanması gereken, "*kendilerini* değersizleştirme" bölümüdür. Nietzsche en yüksek değerlerin eleştiri yoluyla değerden düşürülmesi savında bulunmaz – bu, Jacobi ya da Turgenyev'in savunacakları bir nokta olabilir. Bunun yerine, gelişmelerinin ayrılmaz bir parçası *kendi kendilerini* değersizleştirmeleridir. Bu söz Nietzsche'nin eski Berlin Duvarı'ndan tüm dünyadaki tuvalet duvarlarına kadar her yere yazılan en ünlü sözü, "Tanrı öldü" ile yan yana konabilir. Bu söz Tanrı'nın bir şekilde ayakkabılarını giydiği, evrenin arka kapısından kimseye belli etmeden sessizce çıktığı ya da başka bir tanrının onun yerini aldığı anlamını taşımaz. Bunun yerine, "bizler onu öldürdük" anlamını taşır. Tanrı'nın ölümünden suçlu olanlar

biz insanlarız. Nihilizm anlam düzeninin yıkılışıdır; Kant öncesi metafiziğin değerin aşkın bir kaynağı varsayılan her unsuru birer hiç halini alır ve yaşamın anlamının asılabileceği göklerden sarkıtılmış bilişsel çengellerde bulunmaz. Yaşamın bir anlamı taşıdığına ilişkin bütün aşkın savlar yalnızca değerlere indirgenmiş –Kant'ta Tanrı'nın ve ruhun ahlaksızlığının saf kılgısal usun koyutlarının statüsüne indirgenmesi– ve değerler artık inanılmaz hale gelmiştir, Nietzsche'nin "değerlerarasılık" ve "yeniden değerlendirme" olarak adlandırdığı şeyi gerektirir.

Rus ve Alman bağlamlarının sağladığı etkinin ötesinde, vurgulanması gereken şey, Nietzsche'nin nihilizm anlayışının korkusuzluğu ve özgünlüğüdür. Nietzsche'ye göre, nihilizmin nedeni toplumsal, siyasal, bilgikuramsal, hatta fizyolojik yönden (yani, türlerin düşüşe geçmesine ilişkin bir öykü yoluyla) açıklanamaz; bu neden dünyanın özel bir yorumunda gizlidir: *Hıristiyanlık*. Nietzsche'ye göre, dünyanın "Hıristiyan-ahlaksal" yorumunun apayrı avantajı dünyaya anlam kazandırmak, insanlara değer kazandırmak ve umutsuzluğu önlemek yoluyla nihilizm karşısında bir panzehir haline gelmektir. Ancak, Nietzsche'ye göre –üstelik bu görüş belirleyici niteliktedir– nihilizm içinde bir paradoks ya da düşmanlık bulunmaktadır; dünyanın Hıristiyan-ahlaksal yorumu bir doğruluk istenci tarafından yönlendirilirken bu doğruluk istencinin ta kendisi dünyanın Hıristiyanca yorumuna, bu yorumu doğruluktan uzak bularak karşı çıkar. Bu da demektir ki, Hıristiyan metafiziği aşağılarda bizlerin üzerinde yaşadığı sahte varoluş dünyasının karşıtı bir gerçek dünya inancına bağlıdır. Ancak, Tanrı'nın öldüğü bilinci nedeniyle de gerçek dünyanın bir fabl olduğu ortaya çıkar.

Böylece –paradoks da zaten buradadır– dünyanın ahlaksal yorumu ya da değerlendirilmesi temelindeki istenç artık doğru olmayana yönelik istenç gibi görünür. Hıristiyanlık, Nietzsche'nin daha önceleri kaleme aldığı *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki antik trajedi gibi, ölmekten ziyade intihar etmektedir. Ama yine de –vurucu nokta da burasıdır– gerçek dünyaya inanmak sırf yaşamak için *gereklidir*, çünkü bizler bu varlık dünyasına katlanamayız. Nietzsche şöyle yazar:

> Ama insan bu dünyanın nasıl da yalnızca psikolojik gereksinimlerden yaratıldığını ve nasıl da kendisinin bu dünyada kesinlikle hiçbir hakkı olmadığını öğrendiği an, nihilizmin son biçimi şekillenir: bu her türlü metafizik dünyaya karşı inançsızlığı içerir ve kendi kendisine *gerçek* bir dünyaya dönük her türlü inancı yasaklar. Bu aşamaya ulaştığında, kişi, varlık gerçekliğini tek gerçeklik olarak görür ve kendi kendisine sonraki dünyalara ve sahte kutsallıklara her türlü gizli erişimi yasaklar – *ama inkâr etmeyi istemese de bu dünyaya katlanamaz.*

Bu, Nietzsche'ye göre, nihilizmin temel antagonizmini açıklar; yani, bizler "bildiğimiz şeye değer biçmemeliyiz ve kendi kendimize söylemekten hoşlandığımız yalanlara değer biçmemize de *izin* yoktur". Bu da demektir ki, bu varlık dünyasının ötesindeki bir gerçek dünyaya artık inanmasak da, bu varlık dünyasına da artık katlanamayız. Ya da, bunu Jacobi'nin Fichte eleştirisini anımsatan bir açıdan dile getirirsek: "Bencil olan her şey bizi tiksindirir hale geldi (bencil olmamanın olanaksızlığını fark etmemize karşın); gerekli olan şey bizi tiksindirir hale geldi." Bu sinsi antagonizm



16. Askeri üniforma içinde Friedrich Nietzsche (1844-1900).

Nietzsche'nin "çözünme süreci" adını verdiği şeyle sonuçlanır; yani, ahlaksal değerlerimizin dağınık kökenini ve dünyanın Hıristiyan-ahlaksal yorumunun gerçek olmayana yönelik erinç tarafından yönlendirildiğini anladığımızda, buna *karşı* tepkimiz varoluşun anlamsız olduğunu ilan etmektir. Nietzsche'nin nihilizm olarak tanımladığı ve henüz olgunlaşmamış üç biçimde belirlediği de bu anlamsızlık ilanıdır:

1 Nietzsche'nin "pasif nihilizm" ya da –daha yaralayıcı bir biçimde– "Avrupa nihilizmi" olarak adlandırdığı Schopenhauer nihilizmi. Yani, eğer benim eski metafizik inançlarımın merkezinde bir boşluk varsa, o halde, en iyisi benim o boşluğu onaylayıp yoga, origami ya da bir benzerine başlamamdır.
2 Rus anarşizminde ya da Turgenyev'de gördüğümüz ve Nietzsche'nin de "fizyolojik çöküşün ifadesi" olarak gördüğü "aktif nihilizm". Yani, eğer benim eski metafizik inançlarımın merkezinde bir boşluk varsa, o halde, vahşice yaratıcı bir terörizm eylemine kapılıp çevremdeki her şeyi yok edebilirim. (Bu, nihilizm içinde yer alan ve 1960'larda Paris'te gelişen Sitüasyonizm gibi çeşitli aşırılıkçı siyasal akımlarda görülebilen bir eğilimdir; Sitüasyonistlerin savına göre, toplum yalnızca bir görüntü, bomboş varoluşun boş bir taklidi olduğu için, siyasal görev bu gerçeği çeşitli ve çoğu zaman da büyük ölçüde estetikleştirilmiş siyasal eylemler yoluyla ilan etme görevidir. Sitüasyonistlerin ünlü sloganlarından biri "plaj kaldırım taşlarının altında"ydı ve bu da insanın bu kaldırım taşlarını polislere fırlatarak o plajı ortaya çıkarması gerektiği anlamına geliyordu.)

3 Nietzsche'nin ünlü formülü "Modern toplum (...) artık *dışkılama* gücüne sahip değil" ile özetlenen genel kültürel bezginlik, ilgisizlik, yorgunluk ve bitkinlik. Yani, eğer benim metafizik inançlarımın merkezinde bir boşluk varsa, o halde, yapmam gereken en iyi şey omuz silkip, "öyle olsun; sanırım işler böyle yürüyor," demektir. Bunu *Winnie the Pooh*'da Eeyore karakteriyle ifade edilen "koltuk nihilizmi" olarak nitelendirebiliriz.

Ciddi olmak gerekirse, burada kavranması gereken asıl nokta, yalnızca dünyanın Hıristiyan-ahlaksal yorumunun inkârı değil, onun *sonucudur*. Nietzsche'ye göre, psikolojik bir durum olarak nihilizme, evrene bir anlam vermeye çalışırken kullandığımız kategorilerin anlamsız olduklarını anladığımızda ulaşılır. Bu kesinlikle evrenin anlamsız olduğu anlamına gelmez, daha ziyade, Kant'ı anımsayarak ve Jacobi'yi de belli belirsiz anıştırarak, "usun kategorilerine duyulan inanç nihilizmin nedenidir" anlamına gelir. Böylece, Nietzsche'ye özgü bir açıdan bakıldığında, nihilizm ahlaksal değerlendirmenin sonucudur. Değerlerime artık bu dünyada bir yer yoktur – Hegel bu modern Stoacı çizgideki kendi kendisini yabancılaştırma çabasına alaylı bir dille "ahlaksal dünya görüşü" adını verir.

Böyle bir konum pasif nihilizmin terk edilmesine ya da aktif nihilizmin coşkulu yanılgılarına yol *açabilir*. Ama aynı zamanda değerlerin yeniden değerlendirilmesine, şeylerin farklı olması yönünde dönüşümcü, özgürleştirici bir talebe de yol açabilir. Nietzsche'nin çalışmasında –bu konu 20 yüzyıl Kıta felsefesi düşünürlerinin tamamını temsil edici niteliktedir– nihilizm teşhisine nihilizmin hakkından gel-

me talebi eşlik eder. Nietzsche'nin yapıtı nihilizme karşı direnci ön plana çıkarır. İşte, bu nedenle, Nietzsche, bizim bu varoluş dünyasına çaresizliğe kapılmadan ya da bir tanrı icat edip onun önünde diz çökmeden katlanabilmemize olanak sağlayacak yeni kategoriler ve yeni değerler gerektiğini sürekli olarak vurgular.

Benim gördüğüm biçimiyle, bu, Nietzsche'nin yapıtındaki görünüşte gizemli *kısır döngü* doktrininin işlevidir; yani, "olduğu haliyle varoluş; anlam ya da amaç olmadan, ama herhangi bir sonul hiçlik de bulunmaksızın kaçınılmaz olarak yinelenen" varoluş. Nietzssche'nin de vurguladığı gibi, kısır döngü kavramıyla hedeflenen şey kamutanrıcılığın tam tersidir. Yani, eğer ki kamutanrıcılık Tanrı'nın her şeyde varolması demekse, kısır döngü de evreni Tanrı olmadan da tutarlı bir biçimde düşünme çabasıdır. Nietzsche'ye göre tanrıtanımazlık yalnızca bir eylemin ifadesi değildir, tanrıtanımazlık aynı zamanda insanları korkudan sinerek biat etmeye alışık oldukları putlardan kurtarma yolunda harcanan büyük çabanın sonucudur.

Başkaları aynı fikirde olmasa da, ben, Nietzsche'nin kısır döngü kavramını bir tür Kant-ötesi düşünce alıştırması olarak görüyorum. Yani, Kant'ın etiği herhangi bir görgül çıkara dayandırılamayan, mutluluk gibi bir amaca giden yol olarak da görülemeyen saf ve ulu bir görev kavramına dayanmaktadır. Erdemin kendi kendisinin ödülü olması gerekir. Ve buna karşın, Kant'ın etiği yine de Tanrı'yı ve ruhun ölümsüzlüğünü saf kılgısal usun koyutları olarak korumaktadır. Böylece de kişinin ahlaksal eylemi bir anlamda hâlâ erdemin ödüllendirileceği uzak bir mutluluk olasılığıyla ilişkilendirilebilir. Nietzsche, Kant'ın başlardaki bu görüşünü,

Kant'ın öngördüğünden de ötede, Kant'a özgü hale getirir. Ona göre, Tanrı yoktur ve ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi de bayat bir espriden ibarettir. Ancak, Nietzsche'nin kısır döngü düşüncesiyle bizlerden istediği şey, kendi varlığımızı kendisini sonsuz biçimde yineleyen, sonsuza kadar gerçekleşen bir tanrıbilimsel anlamın ya da metafizik teminatın bulunmadığı bir evrende hayal etmemizdir. Eğer *bu* düşüncenin dengiysek, yani, böyle bir resmi biliyor ve yine de doğrulayabiliyorsak, o halde, dünyanın Hıristiyan-ahlaksal yorumundaki nihilizmi nihayet yenebildiğimizi pekâlâ söyleyebiliriz.

Aydınlanma Diyalektiği

Özetlemek gerekirse: nihilizmin teşhis ettiği tarihsel ve toplumsal koşul ikili bir yanlışlığın kabullenilmesinden oluşur.

1 Modernite ya da Aydınlanma'nın değerleri ahlaksal ve toplumsal ilişkilerin dokusuyla, günlük yaşamın içeriğiyle bağlantılı değildir. Yani, bu değerler yeni bir mitik ya da ussal bütünü –"Sistem-Program"ı kaleme alanların görüşüne göre bir *us miti* gereksinimini– üretmeyi başaramazlar. Diğer bir deyişle, Kant, bize birtakım uzlaşmaya kavuşturulmamış ikilikler bırakır. Aydınlanma'nın ahlak değerleri etkili olmaktan, toplumsal uygulamayla bağlantılı olmaktan uzaktır (bu görüş Hamann ve Hegel'in genç Marx tarafından da benimsenen Kant eleştirisinin temelini oluşturur: Aydınlanma değerleri burjuva değerleri haline gelirler).

2 Ancak, Aydınlanma'nın ahlaksal değerleri ahlaksal ve sosyal ilişkilerin dokusuyla bağlantı kurmayı başaramamakla kalmazlar; daha da kötüsü, bu değerler Max Weber'in ussallaştırma, Marx'ın sermayeleştirme, Adorno ve Horkheimer'in gereçsel ussallık ve Heidegger'in de Varlık'ın unutkanlığı olarak adlandırdığı süreçler yoluyla bu ilişkilerin gitgide bozulmalarına yol açar. Aydınlanma'nın kaçınılmaz ve paradoksal diyalektiği bu biçimdedir. Benim anladığım kadarıyla, bu, Jacobi'nin temel anlayışıdır ve bunu anlatmakta olduğum öykü boyunca çözüme kavuşurken gördük.

Şu halde, belagatle dile getirildiğinde, şimdiye kadar ortaya konulduğu biçimiyle felsefi modernitenin sorunu, Aydınlanma değerlerinin hem günlük yaşamı kavramayı başaramadığını ve hem de bunun yerine günlük yaşamın gitgide çözülmesine neden olduğunu gördükten sonra, nihilizm sorunuyla nasıl yüz yüze kalınacağıdır. Benim görüşüme göre, bu, Kıta felsefecilerinin tekrar tekrar döndükleri bir sorudur – ya Habermas ve Derrida örneklerinde olduğu gibi soruya yanıt vermenin yeni bir yolunu bulmalı ya da Rorty'de olduğu gibi sorunun ortaya konulduğu tarihsel ve felsefi koşulları reddetmeli.

Felsefe ve felsefe olmayan

Elbette, burada bir diğer zorluk da, eğer felsefenin nihilizmi üreten güçlerle işbirliğine gittiği –Nietzsche, Heidegger ve Adorno gibi çok farklı düşünürler tarafından ortaya

atıldığı gibi– kabul edilirse, nihilizmle böyle bir karşılaşmanın felsefe içinde gerçekleşmemesidir. Nietzsche'ye göre felsefe nihilisttir; dünyanın Hıristiyan-ahlaksal yorumunun çileciliği ve *kini* ile bezenmiştir. Aşağıda da göreceğimiz gibi, Heidegger'e göre, geleneksel felsefe yeterli us prensibinin temelindeki hiçbir şey hakkında hiçbir şey bilmek istemez. Adorno'ya göre, felsefe somutlaştırılmış, metalaştırılmış kapitalist toplumun soyutlamasıyla işbirliğine giden ideolojik soyutlama söylemi haline gelme riskini taşır.

Peki, o halde, nihilizme nasıl karşılık verilir? İşte, bütün mesele budur. Diğer felsefeciler gibi benim de bu konuda kendi fikirlerim var. Şu ana kadar dile getirmeye çalıştığım şey, nihilizme verilecek yanıtın son iki yüz yılın entelektüel labirentinde Tanrıça Ariadne'nin ipi gibi dolanan, Kant sonrası Kıta felsefesinin kalıcı problematiği olduğu. Bu, Kıta felsefesinin büyük bölümünü modern zamanların krizine yanıt verebilecek felsefe dışı söylemler ve uygulamalar aramaya yönlendiriyor. Nietzsche kaynağı Yunanların trajedi düşüncesinde bulurken, Adorno bunu yüksek düzeyli modernist sanatta, Marx ekonomi-politikte, Freud da psikanaliz kanepesinde bulur. Burada önemli olan, nihilizm problematiğinin, Kıta felsefesinin büyük bölümünün neden sanat, şiir, psikanaliz, siyaset ya da ekonomi gibi felsefe dışı konularla ilgilendiğini açıklamaya başlamasıdır.

İlerlemeci ve tutucu modernizm

Nietzsche'nin ardından, nihilizme dönük ilgi modern dünyanın krizine dair iki farklı geleneğe bölünür; bunlar

da *ilerlemeci* ve *tutucu* olarak adlandırılabilir. Bir yanda, Hegel'in Ludwig Feuerbach ve genç Marx gibi radikal kalıtçılarının izinden giderek, modernitenin felsefi eleştirisi, kesin ifadesini Weber ve Georg Simmel gibi düşünürlerin eserlerinde bulan daha ilerlemeci Alman toplumbilimsel modernite eleştirisiyle birleşir. Bu gelenek günümüzde "Batı Marksçılığı" ve 1930'lardan beridir süregelen Frankfurt Okulu'nun birinci kuşağında büyük bir üretkenlikle sürmektedir. Moderniteye dönük bu yaklaşımın en seçkin çağdaş temsilcisi de Frankfurt'ta felsefe *ve* psikoloji kürsülerinde görev alan Habermas'tır. Bu gelenek bugün de Habermas'ın Frankfurt'taki ardılı Axel Honneth tarafından sürdürülmektedir. Yöntembilimsel açıdan bu geleneğin temel özelliği felsefe ve toplumbilimin karşılıklı verimliliğine duyulan inançtır. Yani, eğer bir etki taşıyacaklarsa, felsefi kategorilerin toplumbilimin aracılığına gereksinimleri vardır; ama toplumbilimsel araştırmanın olguculuğa kapılmasının önüne geçmek için de felsefenin eleştirel ve düşünsel varlığına gereksinim vardır. Siyasal açıdan, bu ilerlemeci modernizm geleneği, Marksçı ya da sosyal demokrat çizgide olsun, çok çeşitli sol düşünce akımlarıyla bağlantılıdır.

Öte yanda, Oswald Spengler, Carl Schmitt ve Ernst Jünger gibi düşünürlerde görülen daha tutucu bir modernite eleştirisi yer alır. Spengler'in anlatımına göre, Batı tıpkı Antik Roma'nın nihai çöküş dönemi gibi geri dönüşü olmayan bir çöküş sürecine girmiş bir "yaşlanan kültür"dür. Bir düşüşe geçme ve çökme anlatısı açısından dile getirilen bu geleneğin felsefi açıdan devamı Heidegger'de, özellikle de onun 1940'lar ile 1950'lerden itibaren teknoloji

üzerindeki düşüncelerinde bulunabilir. Ama, aynı zamanda –belki de hiç beklenmedik bir biçimde– bu karamsar kültürel eleştiri geleneği *Vermischte Bemerkungen* başlıklı metninde Spengler'den büyük ölçüde etkilendiğini gösteren Wittgenstein'da da görülebilir. İlerlemeci modernizm yöntembilimi felsefe ile toplumbilimin birbirlerine karşılıklı bağımlılıkları üzerine kurulmuşken, tutucu modernistte göre toplumbilim modern demokratik çürümenin bir ifadesi olarak kötülenmektedir. Bu durumda, felsefi kategoriler inanılmaz düzeyde karamsar bir kültürel teşhis üretebilecek toplumsal analize aktarılabilir. Bir kez daha, Heidegger burada klasik bir örnek sağlamaktadır: Heidegger metafizik tarihin varlığın unutkanlığı olduğu konusundaki tezini, günlük yaşamın bütün yönlerine aynı unutkanlığın toplumsal ifadesi olan bir teknolojik dünya tablosunun hakim olduğu bir kültürel eleştiri biçiminde genişletir; "çöl genişliyor" diyerek hayıflanır Heidegger. Tutucu modernizmin siyasal sonuçları Heidegger'in Nasyonal Sosyalizme bağlılığı örneğinde çok iyi bilinmektedir; Heidegger ve diğerleri –örneğin, Schmitt ve Jünger– Nasyonal Sosyalizmde, kısa süreliğine de olsa, nihilizmin alaşağı edilmesinin kılgısal olasılığını görmekteydi. Bu bölümün başlığında dile getirilen soruya pek de uygun bir yanıt bulmadığımı belirtmeme bilmem gerek var mı?

Asıl belirtmek istediğim şey şu: birbirine tamamen karşıt siyasal bakış açılarına ve önemli yöntembilimsel anlaşmazlıklarına karşın, hem tutucu hem de ilerlemeci modernizm nihilizm problematiğine iki yanıttır. Her ikisi de felsefecinin görevinin benim kriz üretimi olarak nitelendirdiğim şeyle uğraşmak olduğu inancında birleşir.

Yani, felsefe mevcut toplumsal uygulamanın bir eleştirisidir; özgür ya da adil olmayan bir uygulama türü olarak, bir tür bireysel ya da kolektif özgürleşme hedefini amaçlar. Gelenekler böyle bir özgürleşmenin nelerden oluşabileceği konusunda farklılıklar sergiler, ve tabii büyük farklılıklardır bunlar.

VI. Bölüm

YANLIŞ ANLAMA KONUSUNDA ÖRNEK BİR VAKA: HEIDEGGER VE CARNAP

Bir sözcük söylemek ve onunla hiçbir anlam ifade etmemek bir felsefeciye göre bir şey değildir.

Berkeley

III. Bölüm'de dile getirdiğim sava göre, karşıt felsefi gelenekler arasındaki yanlış anlamayı anlamanın en iyi yolu "iki kültür" modelini kullanmaktır. Bu modele göre, analitik felsefe ile Kıta felsefesi belirli bir kültürün felsefi açıdan kendi öz-kavrayışını oluşturan karşıt, hatta düşmanca düşünce alışkanlıklarının –Bentham yanlısı, görgücü, faydacı ve Coleridge yanlısı, yorumsamacı, romantik– ifadesi olarak görülebilir. Mill ve Snow örneklerinde "İngilizlik" gibi bir şeyin bu düşmanlık bağlamında nasıl anlaşılabileceğini ve aslında bunun bile –çatışmanın tarafları hiç değilse birbirleriyle konuşmayı kabul ederlerse– yaratıcı bir düşmanlık haline gelebileceğini gördük.

Şimdi, bu iki gelenek arasındaki yanlış anlamaya ilişkin özel bir vakayı ele alarak bu görüşü daha da ileri götürmek istiyorum: Heidegger ile Carnap vakası. Temel olarak bu çatışma Carnap ile Viyana Grubu tarafından geliştirilen bilimsel dünya anlayışı ile Heidegger'in varoluşçu ya da "yorumsamacı" dünya deneyimi arasındaki çatışmadır. Çatışma felsefede daha sonra gerçekleşen gelişmeler açısından önemlidir, çünkü Carnap'ın Heidegger'e ilişkin görüşleri Ayer'in İngiliz bağlamındaki metazifiği mantıksal olgucu biçimde ortadan kaldırma çabasına temel oluşturur; ayrıca Carnap'ın özellikle en ünlü öğrencisi W. V. O. Quine yoluyla İkinci Dünya Savaşı sonrasında Birleşik Devletler'de analitik felsefenin profesyonel gelişimi üzerinde büyük etkisi olmuştur. Örneğin, 20. yüzyıl felsefesine giriş çalışmasında, Ayer, 1929 tarihindeki dersini gelişigüzel yorumladığı için Heidegger'i "rahatlıkla şarlatanlık olarak betimlenebilecek" şeyler yapmakla suçlar. Carnap'ın 1970'teki ölümünün ardından kaleme aldığı methiyesinde, Quine, Birleşik Devletler'de İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki felsefeyi Britanya'daki benzer dönemi de betimlediğine kuşku duyulmayan "Wittgenstein sonrası" akım biçiminde nitelendirmek yerine "Carnap sonrası" olarak nitelendirir. Kıta tarafında ise Heidegger, hiç kuşkusuz, Hans-Georg Gadamer ve Hannah Arendt gibi Alman öğrencilerinin ve Sartre, Lacan, Foucault ve Derrida gibi iki nesil Fransız düşünürün çalışmaları üzerinde büyük etki yapar. Analitik felsefe ile Kıta felsefesi arasındaki yakın tarihli yanlış anlamaların büyük bölümünün izi Heidegger ile Carnap arasındaki bu tuhaf ilişkiye kadar sürülebildiği için ayrıntılı olarak ele almaya değer.

24 Temmuz 1929 tarihinde, Martin Heidegger, Freiburg-in-Breisgau Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak giriş dersini verdi. 39 yaşındaydı ve entelektüel gücünün doruğundaydı. Marburg'da geçirdiği çok üretken yılların ardından mezun olduğu üniversiteye öğretmeni



17. Rudolf Carnap (1891-1970) ve karısı Ina, Prag, 1933.



18. Şaşırmış görünen Martin Heidegger (1889-1976).

(ve sonuçta bozuşacağı) Edmund Husserl'in kürsüsünü devralmak için dönüyordu. Bu, Heidegger açısından apaçık bir kişisel zafer anıydı. Dersin başlığı insanı yanıltacak ölçüde yalındı: "Metafizik nedir?" Ancak, dersin kendisi yalınlıktan tamamen uzaktı. Anlatılanlara göre –bu anlatılanların doğruluğu tartışılır– Heidegger'in düşünce yapısına alışkın olmayanlar açısından çok zor bir entelektüel deneyim halini almış olması gereken dersin sonunda bir sessizliğin ardından tek bir soru soruldu: Herr Heidegger, was ist Metaphysik?" ("Bay Heidegger, metafizik nedir?") Heidegger'in buna yanıtı şu oldu: "Gute Frage!" ("Güzel soru!")

İyi de nedir metafizik? Nietzsche'nin ünlü tanımına göre, metafizik bir dünyanın ikiye bölünmesidir. Yani, dünyanın mitik, felsefe öncesi varlığı, Platon ile birlikte, Varlık ve görünüm, gerçeklik ve görünüş, duyuötesi ve duyusal biçiminde bölünür. Bu yanlış değildir, ama Heidegger açıkçası metafiziğin daha Aristotelesçi bir anlayışına dönmek istemektedir. "Metafizik" sözcüğü Aristoteles tarafından kullanılmaz; bu sözcüğün kökeni ikinci yüzyılda Rodoslu Andronikos tarafından Aristoteles'in İskenderiye Kütüphanesi'ndeki eserlerinin düzenlenmesine dayanır. Aristoteles'in eserleri sınıflandırılıp kütüphane raflarına yerleştirilirken, mevcut raflar Şiir Sanatı, Atina Anayasası, siyasal metinler, ahlak konulu metinler, mantıksal ve retorik metinler vs. biçiminde düzenlenmişti. Fizik konulu birkaç kitabın ardından, Aristoteles imzasını taşıyan ama yerleşik şemaya göre de sınıflandırılamayan bir dizi kitap yer almaktaydı. Bu kitaplara "fizik sonrası" denildi. Yunanca'da ise bu *ta meta ta physika* demekti.

Ama Aristoteles açısından ardıl olan şey aynı zamanda öncüldür; bu kitaplarda değinilen konular sorgulamanın diğer bütün alanlarını sağlama alan ilk prensiplerdi. Aristoteles'in felsefenin bu temel alanı için kullandığı terim metafizik değildi, *philosophia prote* (ilk felsefe) terimiydi. Aristoteles'e göre, varlıkla ilgilenen bir bilim ya da bilgi alanı (*episteme*) bulunmaktadır. Yani, bu alan şeylerin belirli bir alanının varlığıyla –örneğin, yaşayan şeylerle (biyoloji) ya da insan toplumuyla (siyaset)– ilgilenmeyip kendi evrenselliğinde ve genelliğinde varolmayla ilgilenir. Heidegger düşüncesinin baştan sona kadar saplantı düzeyindeki ilgi alanı da varlık sorusu, metafizik sorgulama tarafından ortaya konulan sorudur. Heidegger varlığın herhangi bir belirgin varlıklar ya da şeyler alanına göndermesinden öncesiyle ilgilenir. Varlık ile varlıkların belirli alanları arasındaki bu uçurumun sürdürülmesine Heidegger "varlıkbilimsel fark" adını verir.

O halde, Heidegger bir metafizikçi midir? Evet ve hayır. Carnap ile Viyana Grubu'na bir metafizikçi olarak göründüğü kesin; onlar da bu yargılarında hem haklı hem de haksızdı. Heidegger için felsefi sorular –ve ona göre varlık sorusu da felsefi sorunun ta kendisidir– bilimsel sorgulamaya indirgenemez. Bu nedenle, metafizik mantıksal analiz tarafından tamamen açıklanamaz. Heidegger Antik Yunan felsefesinin en temel sorusu olan varlık sorusunu yeniden ele alıyor gibi görünebilir. Ancak, Heidegger bir metafizikçi de sayılmaz çünkü onun inancına göre her bir felsefi dizge, Platon'dan günümüze kadar, varlığın anlamını belirleme çabası içindeyken varlık *sorusunun* radikalliğini ve bu sorunun zamanın konusu olması gerektiği temasını atlamaktadır – en önemli

eserinin başlığı bu nedenle *Varlık ve Zaman*'dır. Heidegger'e göre, "sorgulamak düşünmenin tapınma biçimidir". Metazifiğin önceki tarihi varlık sorusuna çok çeşitli yollardan yanıt vermeye çalışmıştır: Aristoteles'e göre, bu "töz" kavramıyla açıklanır; Aquinolu Tommaso'ya göre, "kendi kendisinin nedeni"yle, yani Tanrı'yla açıklanabilir; Hegel'e göre, "Ruh"tur; Nietzsche'ye göre "erk erinci"dir. Heiidegger'e göre, metafizik tarihi "varlık tarihi"dir, Platon'dan başlayıp Nietzsche'de Platonculuğun tersine çevrilmesine kadar uzanan felsefenin temel sorusuna bir dizi yanıttır. Bu nedenle, varlık sorusunu ortaya atmak metafiziği soruya yerleştirmek ve metafiziği "çürütme" meselesine geçmektir. Ancak, hem Heidegger hem de Carnap "metafiziği çürütme" formülünü kullansa da, söylemek istedikleri şey çarpıcı düzeyde farklıdır.

Viyana Grubu'nun temel yönelimini grubun önde gelen üyelerinden Otto Neurath'ın formülünde görebiliriz: "Metazifikten bağımsız bilim." Felsefe bilim açısından bir asistan konumundadır; felsefe yalnızca görgül bilimin önermeleri ve yönteminin mantıksal açıdan netleştirilmesiyle ilgilenir. Aslında, daha ileri gidilip Viyana Grubu'nun –felsefi tezlerin daha ileri götürülmesi bağlamında– aslında felsefe yapmadığı, yalnızca görgül bilimin önermelerini netleştiren mantıksal analizle ilgilendiği ve geleneksel metafiziğin savlarını eleştirdiği ileri sürülebilir. Neurath şöyle yazar: "Tek bir görgül bilimin çeşitli alanlarının yanında ya da ötesinde yer alan temel ya da evrensel bir bilim biçiminde bir felsefe yoktur." "Tek bir görgül bilim"e yapılan gönderme dünyanın bilimsel biçimde tanımlanması hedefini –Neurath'ın deyimiyle "birleştirilmiş bilim"i– işaret

eder. Bu da Nietzsche'nin metafizik tanımını akla getirir; bu tanıma göre, dünyanın bilimsel açıdan kavranması mitik dünya görüşlerinde yaşanan birlik deneyimini yeniden kazandıracaktır. Neurath şöyle bir tahminde bulunur:

> Bilimsel dünya görüşünün temsilcileri basit insan deneyimi temeline dayanmaktadır. Bunlar metafizik ve tanrıbilimsel yıkıntıyı kaldırma görevine kendinden emin yaklaşmaktadır. Ya da, bazılarının deyimiyle: metafizik bir aranın ardından, en eski zamanlarda büyüsel inançların bir bakıma temelinde yer almış bu dünyanın birleşik bir tablosuna geri dönme görevine.

Bu bilimsel dünya kavramıyla bağlantılı olarak, metafiziğin savları yanlış olmanın da ötesinde anlamsızdır: hiçbir bilişsel içerikleri yoktur. Bu halleriyle de, meşru duyguların ifadesi olurlar, ama bu tür duyguların da felsefeden ziyade sanatta, müzikte ya da şiirde kendilerine uygun bir ortama sahip olmaları gerekir. Bunun ardından, Carnap'ın "metafizikçiler müzik yeteneği olmayan müzisyenlerdir" gibi sert bir yorumu gelir.

Bu felsefe anlayışıyla taban tabana zıtlık içeren Heidegger, bilim karşısında metafiziği savunmaya girişecektir. Heidegger'in dersinde sorduğu soru yalın ve güçlüdür: "Varoluşumuzun temeli açısından, bilim tutkumuz haline geldiğinde neler oluyor bizlere?" Kendisinin buna yanıtı, bilim bir tutku haline geldiğinde bilginin çeşitli alanlarının parçalandığı ve uzmanlaştığıdır. Bu da bilimsel etkinliğin metafizik temelinin körelmesine yol açar. Heidegger dersinin sonunda kesin ve yalın bir dille şunu belirtir:

Ancak ve ancak bilim metafizik temelinde var olabildiğinde temel görevini daima yenilenen yollardan yerine getirebilir; bu görev de bilgi parçacıklarını biriktirip sınıflandırmak değil, daima yenilenen bir tarzda doğadaki ve tarihteki gerçeğin tüm boyutlarını gözler önüne sermektir.

Bilimin metafiziği temel alması gerekir – bu kadarı açık. Ama bu temel tam olarak nedir? Bu soru da bizi Heidegger'in düşüncelerinin tartışmalı uzantısına, Carnap'ın acımasızca ve hayli eğlendiği *hiçlik* konusuna getirmekte. Heidegger'in yazılarının barok karmaşıklığından asıl fikri ayıklamaya çalışalım. Dersinin ilk bölümünde, Heidegger, tartışmaya yer bırakmayacak biçimde, belirli bilimlerin kendi belirli alanlarıyla ilgilendiklerini ve bunun ötesinde de hiçbir şeyle ilgilenmediklerini ileri sürer. O halde, bilim, şeyler ve varlıklar hakkında her şeyi bilmek ister; bunun dışında hiçbir şey bilmek istemez. Heidegger, oldukça huysuz bir tonda, şunu sorar: "Peki ya bu hiçbir şey nedir?" Onun savına göre, bilim bu hiçbir şey hakkında hiçbir şey bilmek istemez; oysa, metafiziğin, gerektiği gibi anlaşıldığında, temel olarak bu hiçbir şeyle ilgilendiği kanıtlanabilir. Carnap'ın adeta dersliğin arka sıralarında ve tıpkı bir okullu çocuk gibi sırıttığını gözünüzde canlandırabilirsiniz; Heidegger'e karşı yönelttiği temel eleştirel nokta da sorulan sorunun –"peki ya bu hiçbir şey? nedir"– mantıksal açıdan tutarlı bir dilde aslında sorulamayacağı, çünkü bir olumsuzluğun bir tür yapay ad haline dönüştürüldüğüdür. Böyle bir sorunun soruluyor olması gerçeği bile metafiziğin sıradan dilde mevcut olan ve man-

tıksal reform yoluyla ortadan kaldırılması gereken belirli müphemliklerden beslendiğinin kanıtıdır. Dilde böyle bir mantıksal reform Viyana Grubu'nun ilk programında yer alıyordu.

Heidegger'in bir sonraki hamlesi bu hiçbir şey sorusunun geleneksel mantık tarafından nasıl anlaşıldığına bakmaktır. Mantığın temel yasası çelişmezliktir; yani, bir şeyin aynı anda hem olabileceğini hem de olamayacağını söylemek çelişkidir. Bu prensibe uygun olarak, mantık "hiçbir şey"i olanın ya da varolanın olumsuzu olarak algılar: x değil, x'in olumsuzudur. Böyle olunca, metafizik 'hiçbir şey' sorusu bir olumsuzluk konusu haline gelir. Tartışma yönünde fazlaca bir şey katmadan, Heidegger şunu-belirtir: "Hiçbir şey 'yoktır' ve 'olumsuzluk'tan daha üretkendir." Carnap buna itiraz etse de, görünüşe bakılırsa, Heidegger'in söylemek istediği şey mantıksal açıdan "hiçbir şey"i olumsuzluk olarak anlamanın olumsuzluğun kuramsal açıdan entelektle birlikte algılanmasıdır. Heidegger'in derste vurguladığı (*Varlık ve Zaman*'da da etkileyici bir biçimde ayrıntılarıyla sunduğu) nokta, şeyleri entelektüel yoldan algılamanın dışında yolların da bulunduğudur. Heidegger'in savına göre, şeylerin kuramsal açıdan ortaya konulmalarının öncesinde, "ruh halleri" olarak adlandırdığı şey içinde gerçekleşen duygusal bir ifşa biçimleri yer alır – ruh halleri terimi Aristoteles'in *pathos* (tutku) kavramının Heidegger'e göre çevirisidir. Böylece, bir kişi ister bunalımlı, sevinçli, ister yalnızca kayıtsız olsun, daima bir tür ruh hali içindedir ve şeyleri nasıl gördüğü de bu ruh hali tarafından belirlenir. Heidegger'e göre, bu tür ruh halleri yalnızca duygular olarak, bizim başka du-

rumlarda ussal düzeyde tekrenkli zihinsel yaşantımızın bir tür psikolojik renklendirilmesi olarak anlaşılamazlar. Ruh halleri insanların dünya üzerindeki yaşamlarını yaşama biçimlerini tanımlar.

O halde, soru şu biçime dönüşür: hiçbir şeyi ortaya koyan bir ruh hali var mıdır? Heidegger'in buna yanıtı evettir ve bunun Almanca'daki *Angst*, yani *kaygının* işlevi olduğunu ileri sürer. Ama insan daima bir şeyler hakkında kaygılı değil midir?: sınavlar, patolojik bir örümcek ya da fare korkusu vs. Hayır, diye ısrarla belirtir Heidegger, bu türden belirli kaygılara *korku* denir. Kaynak –örümcekler, fareler, sınavlar– ortadan kaldırıldığında korku yok olur. Heidegger'in kaygıya ilişkin görüşüne göre, kaygı bütün korkulardan önce varolur ve kalıcıdır, tıpkı kişinin varoluşundaki anlaşılmaz bir geri plan gürültüsü gibi. O halde, kaygı herhangi bir kaygı değildir, kişinin varlığının tamamı hakkındaki kaygıdır. Kaygıda gerçekleşen şey ise –Heidegger'in dili bu noktada harika bir betimleyici güce erişir– bütün belirli şeylerin kişinin elinden kayıp gitmesi ve kişinin kendisini tuhaf ve anlaşılmaz hisseder halde yalnız kalmasıdır. Sonuçta ortaya çıkan anlaşılmazlık deneyiminde, bunun ürettiği hareketsizlik ve hatta sükûnet içinde, insan her şeyin hiçbir şeyliğini hissetmeye ve ilk kez Leibniz tarafından dile getirilen metafizik soruyu sormaya başlar: "Neden varlıklar var, bunların yerine hiçbir şey olabilecekken?"

Şu halde, Heidegger'e göre, kaygı deneyiminde ortaya çıkan hiçbir şey insanı varlığın anlamına ilişkin metafizik soruyu sormaya yöneltir. Kulağa tuhaf gelse de, hiçbir şey sorusu Heidegger'i dosdoğru metafiziğin merkezine götürür ve böyle bir sorgulama da Viyana Grubu tarafından

ortaya atılan, dünyanın bilimsel açıdan kavranması yaklaşımına indirgenemez. Felsefe temel olarak metafiziktir ve "felsefe asla bilim düşüncesi standardı yoluyla ölçülemez". Heidegger şöyle bitirir: "İnsan varoluşu ancak ve ancak kendisini hiçbir şey dışında tuttuğunda kendisini varlıklarla bağdaştırabilir. Daha öteye gitmek varoluşun özünde mevcuttur. Ama bu daha ileriye gidişin kendisi metafiziktir." Bilimin metafiziği temel alması gerekir.

Sarı broşür

1929 felsefe açısından hareketli bir yıldı. 15-17 Ekim 1929'da, yani Heidegger'in dersinin üstünden henüz iki ay geçmemişken, Ernst Mach Derneği Prag'da toplandı. Moritz Schlick'e (1882-1936) bir ödül verilmesine kadar verildi – bu ödülle birlikte artık Viyana Grubu olarak anılacak olan topluluğun onursal başkanlığına getirildi. Schlick konuk öğretim görevlisi olarak Stanford'a gitmiş ve Bonn'da sunulan öğretim görevlisi olma teklifini de henüz kısa süre önce geri çevirmişti. Verilen ödül kısa bir metindi; aslında bir manifesto olan metin "Dünyanın Bilimsel Açıdan Kavranması: Viyana Grubu" başlığını taşıyordu. Ana metnin yazarı belli değildi, ama önsözü Grup'un üç üyesi imzalamıştı: Hans Hahn, Otto Neurath, Rudolf Carnap. Gerçi metnin içeriğinin taşıdığı radikallik ve yazının polemiğe açık tonu mantıksal olguculann siyasal açıdan en ateşlisi olan Neurath'ın görüşlerini yansıtmaktaydı. Bu kısa metin bu tarihten sonra harekete katılanlar tarafından "sarı broşür" olarak tanınacaktı.

Viyana Grubu'ndan esinlendiği savını taşıyan analitik felsefenin büyük bölümünün tutuculuğu düşünüldüğünde, en çarpıcı nokta, metnin rahatsız edici düzeyde radikal bir siyasal nitelik taşımasıdır. Dünyanın bilimsel açıdan kavranması, felsefe ve siyasetteki tutucu metafizik ve tanrıbilimsel eğilimlerle çelişir. Sarı broşürün yazarları açısından, Viyana Grubu "modern zamanlar"ı metafiziği reddederek ve görgül bilimi kucaklayarak karşılar. Bu gelişme modern üretim sürecinin özgürleştirici potansiyeliyle –Marx'ı akla getirecek bir biçimde– yakından bağlantılıdır. Viyana Grubu, "sosyalist eğilimleri gerçekçi bir görgücü görüşe yol açma eğilimi sergilemekte" olduğu sürece kitlelerle birliktedir. Sarı broşürün anlattığı kısa ama ikna edici öykü Viyana Grubu'nun görüşlerinin izlerini bilimlerde gerçekleşen çeşitli gelişmelerde takip eder ve bilimsel karşıtı, metafizik eğilimlere polemik saldırılar gerçekleştirir. "*Bilimsel dünya anlayışı yaşama hizmet eder ve yaşam da onu içerir.*" Slogan havasındaki bu tür ifadeler Heidegger gibi bir düşünürün Viyana Grubu için temsil ettiği tehlikeyi açıklar. Ayer'in 1933'te Isaiah Berlin'e Viyana'dan gönderdiği heyecan yüklü bir mektupta kısa tümcelerle ifade ettiği gibi, "Almanya'daki çağdaş felsefecilerin tamamı hileci ya da aptal. Heidegger'i düşünmek bile midelerini bulandırmaya yetiyor". Viyanalı olguculuk yanlıları açısından, Heidegger'in yapıtı siyasal açıdan Alman yanlısı tutkularla ittifak içinde olan tutucu, bilim karşıtı metafiziğe geri dönüş demektir. Gelecek on yıl Carnap'ın kuşkularında haklı olduğunu trajik bir biçimde kanıtlayacak ve Viyana Grubu'nun çoğunluğu Yahudi olan ileri gelen üyeleri de 1936'daki *Anschluss* döneminde Nazi Almanyası'ndan

kopacaktı. Bertrand Russell'ın dile getirdiği gibi: "Bu insanların kendilerini adadıkları ciddi mantıksal eğitim, anlaşıldı ki, onları tutkulu dogma hastalığına karşı bağışık kılmıştı..." Heidegger'in 1933'te Nasyonal Sosyalizm'e tutkulu bir biçimde bağlanmasının ve sonra da onun ardından gidenleri sıkıntıya sokacak olan derin sessizliğin aksine, Carnap tutarlı bir biçimde yaşamı boyunca solcu fikirlere sadık kaldı ve hatta 1960'larda Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ırkçılık karşıtı harekette etkin rol oynadı. Carnap-Heidegger çatışmasının siyasal yanının yukarıda incelenen Bentham-Coleridge tartışmasından daha fazla yankı uyandırdığı görülür.

Mantık, görgücülük, iyi şiir ve kötü şiir

Bu bilgiler ışığında, Carnap'ın, Heidegger'in 1929 tarihli dersini metafizik saçmalığın başlıca örneği olarak ele aldığı 1932 tarihli "Overcoming Metaphysics through Logical Analysis of Language" başlıklı makalesini biraz daha ayrıntılı inceleyebiliriz. Carnap'ın metafizik karşıtı tartışması metafiziğin ifadelerinin yanlış olması değil, anlamsız olmasıdır. Carnap gibi mantıksal olgucular açısından, doğrulama prensibinin temelinde anlam yatar – yani, bir sözcük ya da tümce ancak ve ancak prensip olarak doğrulanabildiği sürece anlamlıdır. Fakat doğrulamanın koşulları nelerdir? Bu koşullar iki katmandan oluşur: mantıksal ve görgül.

Russell'dan ve Wittgenstein'ın ilk görüşlerinden yola çıkarak, Viyana Grubu'na göre, *mantık*, önermelerin ge-

reksiz yinelemelere ya da tutarsızlıklara indirgenmesine izin veren özgöndergesel bir dizgedir. Klasik örneği kullanacak olursak: "bütün bekârlar evlenmemiş erkeklerdir" önermesi gereksiz bir yinelemedir, çünkü taşıdığı ad ("evlenmemiş erkekler") öznenin yerini tutabilir ya da özne tarafından içerilmektedir. Bu tür ifadelere felsefeciler "analitik yargılar" adını verirler. Böyle yargılar sırf biçimlerinden ötürü doğrudur ama bize mevcut olanlar, gerçekler hakkında kesinlikle hiçbir şey söylemezler. Gereksiz yinelemenin karşıtı ise tutarsızlıktır: tanım gereği yanlış olan "bütün bekârlar evli erkeklerdir" gibi; bu da bize hiçbir şey söylemez. Şu halde, bütün mantıksal önermeler doğru ya da yanlış olabilecek gereksiz yinelemelere ve tutarsızlıklara indirgenebilir, ama böylesi bütün önermeler doğrulanabilir ve bu nedenle de anlamlıdır. Anlamlı sözcüklerin ya da tümcelerin diğer tek varlık alanı da *görgül gerçek* çevresidir. Genç Wittgenstein bütün görgül oluşlar ile karmaşık olayların gerçekleri ya da veriyi yansıtan basit önermelere indirgenebileceğine inanıyordu. Eğer bu basit ya da temel önermeler gerçekleri yansıtıyorsa, o zaman, gerçekler kullanılarak doğrulanabilirlerdi. "Bu bir palmiye ağacı" önermesi yalnızca önümde duran şu koskoca güzel yeşil şeye bakarak kontrol edilebilir. Görgül önermeler doğrulanabilir ve bu nedenle de anlamlıdır.

Carnap'ın 1932 tarihli makalesindeki savına göre, metafizik ifadeler ne mantıksal ne de görgül açıdan doğrulanabilir niteliktedir. Örneğin, eğer ben "kaygı, insanın varlığını ortaya koyar" dersem, o zaman, mantıksal olgucu bu önerme mantıksal açıdan doğrulanabilir mi diye soracaktır. Hayır, çünkü bu ne bir gereksiz yinelemedir ne de

bir tutarsızlık. Peki, o zaman, görgül açıdan doğrulanabilir mi? Hayır, çünkü varlık bir palmiye ağacı gibi bir gerçeklik değildir. Bu nedenle de bu önerme anlamsızdır. Ve bu önerme için geçerli olan bütün metafizik önermeler için geçerlidir: eğer doğrulanabilir değillerse, o zaman, anlamsızdırlar ve yalnızca mantıksal analiz yoluyla çürütülebilirler.

Fakat, eğer metafizik çürütülecekse, eğer bizler –tıpkı Hume gibi– doğrulanamayan ifadeler içeren bütün kitapların yakılmasını dileyeceksek, o zaman, felsefe için geriye ne iş kaldığını sorabiliriz. Carnap, geriye kalanın mantıksal analiz yöntemi olduğunu ısrarla vurgular ve 1934 tarihli polemik içerikli bir makalesinde de "Viyana Grubu felsefe yapmıyor" der. Ama eğer Carnap haklıysa (buradaki "eğer"i iyice vurgulamamız gerekir), o zaman da felsefecilerin ve felsefeci olmayanların binlerce yıldan beridir felsefeyle uğraşmalarını nasıl açıklayacağız? Bu kadar uzun bir süredir o kadar çok insan aptallık etmiş olabilir mi? Makalesinin muhteşem son sayfalarında, Wilhelm Dilthey'in görüşlerine dayanarak, Carnap, metafiziğin yaşama yönelik bir duygunun –*Lebensgefühl*– ifadesi olduğunu ileri sürerek kendi sorusuna yanıt verir. Bu açıdan, metafizik sanat gibidir: sanat da yaşama yönelik bir duyguya ya da tutuma ifade kazandırır. Ancak –sorun da burada ortaya çıkar– metafizik sanattan daha alt düzeydedir, çünkü şair ya da müzisyen sözcüklerinin ya da simgelerinin kuramsal ya da bilişsel bir bağlama sahip olduğunu hayal etmez. Bu nedenle de metafizik kötü bir sanat, metafizikçiler de şiir yeteneği olmayan şairler, müzik yeteneği olmayan müzisyenlerdir. İşin tuhafı, Carnap'a göre, bu sorunu en iyi anlayan

düşünür de Nietzsche'den başkası değildi; Nietzsche'nin çalışmalarının -örneğin, ahlak kuralları tarihinin analizinin- ya bir tür görgül içeriği vardır ya da Heidegger'in eserleri gibi kuram biçiminde değil de şiir biçiminde ifade edilmektedirler. Carnap, belli ki, Nietzsche'nin felsefi nihilizm sorununa metafizik olmayan, mitik, hatta büyüsel bir biçem benimseyerek yanıt vermeye çalışan *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ten bahsetmektedir.

Felsefi çatışmanın hâlâ gizli olan merkezi

Arne Naess'in zekice belirttiği gibi, "Şeytan İncil'i nasıl yorumlarsa, Carnap'ın da Heidegger'i öyle yorumladığını söylemek pek de yanlış olmaz". Bu, hiç kuşkusuz, doğrudur, ama göstermeye çalıştığım gibi Carnap ile Viyana Grubu'nun Heidegger'i eleştirmek için anlaşılabilir Dünyanın bilimsel açıdan kavranması ile Carnap'ın gözünden Heidegger'in metafiziği arasındaki çatışma yalnız kuramsal bir anlaşmazlık değildir, aynı zamanda geçen yüzyılı derinden yaralayan toplumsal ve siyasal çatışmaların bir ifadesidir. Benim bildiğim kadarıyla, Carnap sonraki eserlerinde Heidegger'le yaşadığı anlaşmazlığa bir daha hiç dönmedi. Peki Heidegger bu duruma ne dedi?

Benim görüşüme göre, Heidegger'in kendisini eleştirenlere kibirden kaynaklanan bir horgörüyle bakıp onlarla doğrudan karşılaşmaktan uzak durması Heidegger'in erdemleri arasında sayılamaz. Bu nedenle de Heidegger'in yayımlanmış eserlerinde Carnap'a yalnızca bir tek dolaylı gönderme yer alır. Ancak, Carnap'ın çalışmaları boyunca temsilcisi ol-

duğu felsefi başkaldırıyla daha dolaylı bir meşguliyet de söz konusudur. Heidegger buna mantıksal analiz ya da analitik felsefe yerine "lojistik" demeyi tercih eder. Benim görüşüme göre, Heidegger'in yazdıklarının satır araları okunduğunda Carnap'la yürütülen tartışmanın aşağıdaki dört nokta çevresinde gerçekleştiği düşünülebilir:

1 Mantıksal analiz dilin nesnelleştirilmiş bir deneyiminin en aşırı ifadesidir. Yani, günlük dilin yaşayan, soluk alan dokusu bir dizi biçimsel, teknik yordama sokulur. Dilde amaçlanan mantıksal reform, dilin o dili kullananlar tarafından tanınmayacak bir şeye dönüşmesi riskini taşır. 1950'lerden itibaren dil üzerinde sürdürdüğü çalışmalarında, Heidegger, bizleri herhangi bir biçimsel üstdile katılamayacak "bir dilsel deneyim"den geçmeye yüreklendirir. Carnap çizgisindeki mantıksal üstdil ise bu deneyimden çok uzak olacaktır.

2 Dilin mantıksal analiz içinde şekillendirilmesi dili teknik bir gerece dönüştürür. Carnap çizgisindeki mantıksal analiz tarafından benimsenen dil görüşüne Heidegger 1950'lerde "üstdilbilim" adını verir ve bunu kendisinin teknoloji hakkındaki görüşleriyle ilişkilendirir. Buna göre, Carnap çizgisindeki mantıksal analiz felsefenin teknik düşünceye indirgendiği tarihsel ana aittir. Heidegger, unutulmaz bir biçimde, şunu ekler: "Üstdil ile sputnik, üstdilbilim ile roket teknolojisi aynı şeylerdir." Mantıksal analiz, teknoloji çağını tanımlayan doğaya hükmetme ve erk erinciyle aynı şeydir.

3 Heidegger açısından bakıldığında, Carnap'ın yalnızca "varlık" ve "hiçbir şey" gibi sözcükleri ortadan kaldıra-

rak metafiziği çürütme çabası dünyaya ilişkin, düşünce ürünü olmayan bir metafizik görüşün ifadesidir. Yukarıda değinildiği gibi, Heidegger'in görüşüne göre, metafizik tarihi varlığın unutkanlığının tarihidir. O halde, "varlık" sözcüğünün anlam kayıtlarından çıkarılıvereceği inancı da bu unutkanlığın en aşırı ifadesidir. Bu nedenle, metafiziği Carnap yoluyla çürütme yaklaşımı en az çürütmeye uğraştığı metafizik kadar metafizikseldir.

4. Bu bağlamda, Carnap'ın Nietzsche'ye yönelik övgüleri oldukça anlamlıdır, çünkü Heidegger yanlısı birileri bunun mantıksal analizin metafizik tarihinde Nietzsche-altı bir ana ait olduğunu ileri sürebilir. Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı*'da yazdıklarını anımsamakta yarar var: "Ama Herakleitos bu konuda daima haklıdır: Varlık bomboş bir kurgudur." Nietzsche mantıksal olguculuğu kendisinin Platonculuğu altüst edişinin yalnızca bir hazırlık aşaması olarak görse de, bu böyledir.

Heidegger'in mantıksal olguculuğa yanıtını bu biçimde *hayal edebiliriz*. Ama biz iyisi mi Heidegger'in eserlerinde Carnap'a yapılan o tek göndermeye dönelim, çünkü söylediği şey oldukça şaşırtıcıdır. Bu gönderme 1920'lerde yazılmış bir metne önsöz olarak 1964'te yayımlanan bir mektupta yer alır. Kendisini dizginlemek için büyük çaba harcayan Heidegger'in sözünü ettiği konu:

> Günümüz felsefesinin, en aşırı karşıt konumlarından [Carnap → Heidegger] itibaren, eğilim gösterdiği o girişimlerin hâlâ gizli merkezi[dir]. Bugün bu konumlara

teknik-bilimsel dil görüşü ile kestirimsel-yorumsamacı dil deneyimi denmekte.

Ben bu alıntıyı Heidegger'in felsefedeki iki kültür sorununu dile getirme biçimi olarak yorumluyorum. Yani, çağdaş felsefe dilin düşüncenin gerçekleştiği alan olduğunda hemfikirdir, ama bu alanın nasıl anlaşılıp betimleneceği konusunda tam bir anlaşmazlık içindedir. Carnap'a göre, neyin söylenebileceği ve neyin söylenemeyeceği konusunda açık bir görüşe varabilmek için günlük dilin müphemliklerini ve tutarsızlıklarını yeniden yapılandırma sorunudur. Heidegger'e göre, günlük yaşamda neler olup bittiğine duyarlı olan dili yaşama sorunudur.

Carnap'ın dogmaları

Carnap ile Viyana Okulu'nun görüşlerinin analitik felsefecilerin tamamı tarafından kabul edildiğini düşünmemek gerekir. Durum asla böyle değildir. 1982 yılında, Brian Magee ile mantıksal olguculuğun göreli erdemleri konusunda sürdürdüğü bir tartışmada, Ayer, alaylı bir dille şunu dile getiriyordu: "Doğrusu, sanırım en önemli kusuru neredeyse tamamının yanlış olmasıydı." Bu açıdan, kısaca üç sorunlu alan belirtilebilir:

1 Carnap'ın bilimi metafizikten ayırmak için kullandığı ölçüt onun doğrulayıcı anlam kuramıdır. Karl Popper'in ikna edici bir biçimde dile getirdiği gibi, böyle bir anlam kavramı bu ayrımı yapamayacak kadar dar

bir ölçüttür, çünkü birçok bilimsel kuram büyük ölçüde kestirimseldir. Kanıt olarak da Einstein örneğini verir: görelilik kuramı görgül gözlem ifadeleri dizisine indirgenemeyecek türden kestirimsel bir varsayımdır. Aslında, aynısı Newton'ın dinamiği için de söylenebilir; Newton dinamiği görgül açıdan doğrulanabilir olduğu için değil, çok büyük açıklayıcı güce sahip bir hipotez olduğu için bir kuram olarak kabul edildi. Eğer Newton ya da Einstein'ın görüşleri daha sonraları gözlem yoluyla onaylanırsa, ne âlâ. Onaylanmazsa, çürütülürler. Bir varsayımın doğruluğu çürütülmeye direnebilme kapasitesine bağlıdır. Bu nedenle, Popper'in bilimi metafizikten ayırmak için kullandığı ölçüt çürütülebilirliktir. Eğer bir kuram çürütülebilirse bilimseldir; çürütülemezse, metafiziktir.

2 İkinci bir sorun da doğrulama prensibine bağlı olarak ortaya çıkar. Birincisi, eleştirel saldırılar karşısında Carnap eksiksiz görgül doğrulamaya ilişkin görüşlerini yumuşatarak bir "onaylanabilirlik prensibi"ni kabul etti. Bu görüşe göre, *prensipte*, tümceler ve sözcükler *kavranabilir* bir gözlem tarafından onaylanabilirlerse anlamlıdırlar. Daha önceki versiyondan biraz daha esnek olsa da, bu, yine de, anlam için görgül bir ölçüttür. Ancak, burada asıl sorun doğrulama prensibinin kendisinin konumunda yatar: eğer bütün önermelerin doğrulama prensibi tarafından doğrulanmaları gerekiyorsa, o zaman, bu prensibin kendisi nasıl doğrulanır? Yani, doğrulamanın doğrulaması nedir? Anımsarsanız, doğrulama prensibine göre, sözcükler ve tümceler ancak ve ancak bir gereksiz yinelemeye indirge-

nebildikleri ya da görgül açıdan gözlemlenebildikleri zaman anlamlıdırlar. Doğrulama prensibi görgül bir ifade olamaz, çünkü bu prensip böyle ifadelerin anlam edinmelerini sağlayan şeydir: prensibin kendisi gözlemlenemez. Ama bir gereksiz yineleme de olamaz, çünkü kendisi bir gerçek olmasa da gerçeklerle ilişkisi vardır, çünkü gerçeklerin yargılanması için kullanılan ölçüttür. Mantıksal bir gereksiz yinelemenin tanım gereği gerçeklerle bir ilişkisi olamaz. Böyle olunca da, bir gereksiz yineleme ya da gerçek değilse, doğrulama prensibi nasıl doğrulanabilir? Tek seçenek, bir biçimde kendi kendisini doğrular nitelikte olmasıdır; bu da demektir ki, kendisi hakkında ifadelerde bulunabilmesi ve kendi savunmasını sağlayabilmesi gerekecektir. Bu da Carnap ile Viyana Grubu'nun çürütmeye çalıştıkları eski moda metafiziğe benzemeye başlar. Burada sorunu daha renkli bir biçimde ortaya koyabiliriz: doğrulama prensibi Ockham'ın Usturası'nın görgül gerçekler dünyasından metafizik varlıkları kesip atan modern bir versiyonudur. Burada soru şudur: bu ustura kendi kendisini nasıl tıraş edebilir? Eğer bir ustura kendi kendisini tıraş edemezse, o zaman, biz de bu nedenle doğrulamayı doğrulayamayız. Doğrulama prensibi edimsel açıdan kendi kendisiyle çelişmektedir.

3 Fakat Carnap'a karşı en güçlü itirazlar kendi öğrencisi Quine'in ünlü makalesi "Two Dogmas of Empiricism" (1951) ile geldi. Görgücülüğün ilk prensibi mantıksal gereksiz yinelemeler ile görgül gözlem ifadeleri arasındaki ayrımın –teknik açıdan analitik-sentetik ayrımı olarak bilinir– uygulanabilirliğinden oluşur. İkinci

dogmaya Quine "radikal indirgemecilik" adını verir: her bir görgül ifade gerçeklere ya da veriye ilişkin bir ifadeye indirgenebilir. Quine'in savına göre, bu ikinci dogma kanıtlanamayacağına göre, birinci dogma da yıkılmaktadır. Böylece, Carnap'ın anlama yönelik çizdiği tablonun tamamı çöker. Wilfird Sellar'ın dilinde, Carnap ile Viyana Grubu "veri miti" tarafından, sözcükler ile tümcelerin hemen erişilebilir bir gerçeklikle doğrudan ilişkisi olduğu görüşü tarafından baştan çıkarılır. İnançların deneyimle ilişkisi konusunda alternatif bir tablo sunan Quine, tüm bilgimizi "deneyimi yalnızca kenarları boyunca etkileyebilen insan yapısı bir dokuma"ya benzetir. Bu görüşün sonucu da inançların deneyimle –ya da kavramların sezgilerle– olan ilişkisinin çok daha bütünsel bir tablosudur; Quine bunu "eksiksiz pragmatizm" olarak nitelendirir. Quine daha sonraki çalışmalarında bu ilk görüşlerini çok daha güçlü doğalcı terimlerle sınırlandırsa da, görgücülüğe yönelik bu pragmatik eleştiriyi kullanan Richard Rorty Kıta felsefesi geleneği ile hayranlık uyandırıcı bağlantılar kurmuştur.

Wittgenstein, Heidegger'in ne demek istediğini bildiğini sanıyor

Gördüğümüz gibi, bu anlaşmazlığın büyük bölümü metafizik konusu çevresinde gelişir: Carnap, Heidegger'i metafizikçi ilan ederken Heidegger de Carnap'ın bilimsel dünya anlayışının denetlenmemiş bir metafiziği öngör-

düğü imasında bulunur. Böylece, ikisi de birbirlerini aynı metafizik hatayla suçlamaktadır. Böylesine açıkça sergilenen huzursuzluklar felsefe tarihinde yeni bir şey değildir. Fakat bu karşıt konumlar arasında bir ara yol bulmak umuduyla burada Wittgenstein'ın yine 1929'da kaleme aldığı bir yazıya dönmek istiyorum; bu yazıda Wittgenstein, Heidegger'in dersine bir yanıt olarak şöyle diyor:

> Şurası kesin ki, Heidegger'in varlık ve kaygıyla ne demek istediğini hemen düşünebiliyorum. İnsan dilin sınırlarına karşı koyma dürtüsünü hisseder. Örnek olarak, şeylerin var olması karşısındaki şaşkınlığını bir düşünün. Bu şaşkınlık bir soru biçiminde ifade edilemez ve zaten bir yanıt da yoktur. Söyleyeceğimiz her şey daha en başından saçma olmaya mahkûmdur. Yine de, dilin sınırlarını zorlamayı sürdürürüz.

Burada, Wittgenstein'ı Heidegger ile Carnap arasındaki çatışmada arabulucu bir üçüncü taraf olarak düşünmek yararlı olabilir. Viyana Grubu'nun mantıksal analiz programı büyük ölçüde Wittgenstein'ın *Tractatus*'undan esinlenmiş olsa da, Wittgenstein ile Viyana Grubu arasındaki ilişkiler asla rayında gitmedi ve Wittgenstein 1929 yılında aniden ve açıklanamaz bir biçimde Carnap'la iletişimi kesti. Ayrıca, 1920'lerin sonunda Wittgenstein'm felsefeye geri dönüşünün ardından, görüşlerinde de büyük değişiklikler gerçekleşti ve hızla Viyana Grubu'ndan uzaklaştı. Quine'den önce davranarak, Wittgenstein, *Tractatus*'taki görüşleri dogma olarak nitelendirir hale geldi. Böylece, nasıl ki birinci döneminde Wittgenstein mantığa indirge-

nebilir olan ve kişinin söylenmesi gerekeni söylemesine ve geri kalanını da sessizce aktarmasına olanak sağlayan bir dil tablosuna tamamen inanmışsa, daha sonraları sıradan dil kullanımını analiz ederek bu görüşten uzaklaşmaya çabaladı. *Felsefi Soruşturmalar*'da dile getirdiği gibi, "anlam aramayın, kullanım alanı arayın". Yani, temel felsefi konu, dilin kendi pragmatik gündelik kullanımı içinde onu anlamak haline gelir. Yeni bir dil icat etmemize gerek yoktur, çünkü elimizde olan zaten kusursuz ölçüde yeterlidir.

Wittgenstein, Cambridge'de G. E. Moore ile gerçekleştirdiği konuşmalardan bir anekdotu aktarmaktaydı; bu konuşmanın odağını şu sorun oluşturuyordu: sıradan dilin önermeleriyle ne demek istediğimizi anlamak için mantıksal analizi kavramamız gerekir mi? Wittgenstein Moore'a şu sözlerle yanıt verdi: "Ne kadar sinir bozucu bir görüş!" Bu bağlamda, ikinci döneminde Wittgenstein'ın biçimsel üstdilden uzaklaşıp dil deneyimine doğru yönelmeye çalıştığını görebiliriz. O halde, nasıl ki Carnap'ın metafiziği çürütme çabası ilk dönemindeki Wittgenstein'ın görüşlerini temel almaktaysa, ikinci dönemindeki Wittgenstein da "çürütmenin çürütülmesi" olarak adlandırılabilecek şeyi temsil eder; bu dönemde mantıksal analizin dogmaları bir kenara konulur ve sıradan dil ile o dilin bütün o karışık ama zengin gündelik yapısı içinde ifade edilen toplumsal yaşantıya geri dönülür.

Ancak, Wittgenstein'ın mutlu bir Heidegger yanlısı olduğunu da düşünmemek gerekir. Bu, gerçeklerden tamamen uzaklaşmak olur. Wittgenstein'ın yorumlarının önemli düzeyde Heidegger eleştirisi içerdiği açıktır. Yani, Wittgenstein, Heidegger'in varlık ve kaygıyla ne

demek istediğini anladığını düşünür ama bu tür şeylerin saçmalamadan söylenemeyeceğini de ima etmeden yapamaz. Wittgenstein'ın görüşüne göre, Heidegger'in 1929 tarihindeki derste yapmak istediği şey, dilin sınırlarını zorlayarak söylenemez olanı söylemektir. Wittgenstein'a göre, saçmalık ciddi bir iştir ve insanlardaki –kendisinin etik olarak betimleyeceği– derin arzuları kanıtlar. Ama Heidegger'in söylediği önünde sonunda saçmadır ve bu da sonuçta Carnap'ın vurguladığı konudur. "Metafizik nedir?" sorusu tatile çıkmış bir dile klasik bir örnektir. O halde, Wittgenstein'ın Heidegger'in varlık ve kaygıyla ne demek istediğini bilmesi gerçeği aslında bu terimlerin Heidegger'in taşıdıklarını düşündüğü anlamı taşıdıkları anlamına gelmez.



19. Jacques Callot (1592-1635), "Les deux 'pantalons'".

Bana kalırsa, Heidegger-Carnap çatışmasının ilginç yanını kimin haklı kimin haksız olduğu değil, bu çatışmayı bugün hâlâ yaşadığımız bir felsefi problematikle kültürel patolojinin kesin ifadesi olarak görmek oluşturur. Bunun bilincine varılmazsa, o zaman, verimsiz bir felsefi çıkmaza girmiş oluruz – yani bir yanda bilimcilik ile diğer yanda gericilik arasındaki çıkmaza. Gelecek bölümün konusunu bu çıkmazdan kurtulmanın bir yolunu bulmak ve Heidegger'in sözünü ettiği felsefenin hâlâ gizli olan merkezine yaklaşmak oluşturuyor.

VII. Bölüm

BİLİMCİLİK KARŞISINDA GERİCİLİK: FELSEFEDE GELENEKSEL ÇIKMAZDAN SAKINMAK

Gerçek felsefe dünyaya bakmayı yeniden öğrenmekte yatar.

Maurice Merleau-Ponty

IV. Bölüm'de ele aldığım gibi, Kıta geleneğindeki felsefenin büyük bir bölümünün modern dünyadaki krize yanıt verdiğinin ve özgürleştirici bir amaçla şu anın eleştirel bir bilincini oluşturmaya çabaladığının söylenebilmesi gerçeği, bu felsefe ile analitik felsefe arasındaki en belirgin ve önemli farkı –diğer adıyla *bilimcilik karşıtlığını*– bir ölçüde açıklar. Kıtanın bakış açısından, felsefede bilimciliğin benimsenmesi felsefenin eleştirel ve özgürleştirici işlevini kavramayı başaramaz: yani, bilimsel dünya görüşü ile Nietzsche'nin nihilizm olarak gördüğü şey arasında olası bir suç ortaklığı görmeyi başaramaz. Temel olarak, bilim ve teknolojinin insanların dünyadan yabancılaşmasında oynadıkları rolü görme konusunda başarısızdır. Bu yabancılaşma çeşitli yol-

lardan olabilir – ya dünyayı yalıtılmış insana karşı duran nesnelerin nedensel yollardan belirlenmiş alanına dönüştürmek yoluyla ya da nesneleri kayıtsızlıkla incelenebilecek ya da değiş tokuş edilebilecek mallara dönüştürmek yoluyla.

Bilimcilik eleştirisi doğal bilimler modelinin felsefi yöntem için bir model oluşturamayacağı ve dahası oluşturmaması gerektiği, doğal bilimlerin insanlara dünyaya temel ve en önemli erişimi sağlamadığı inancına dayanır. Bu inanç Bergson, Husserl, Heidegger gibi pek çok Kıta felsefecisinde ve 1930'lardan itibaren Frankfurt Okulu'yla ilişkili felsefecilerde bulunabilir. Bu bağlantı içinde, Habermas'ın *Erkenntnis und Interesse* (1968) başlıklı kitabı fazlaca önerilemez. Habermas'a göre, bilimcilik bilimin kendi kendisine inancı demektir: yani, "artık bilimi tek bir bilgi biçimi olarak anlayamayacağımız, bunun yerine bilgiyi bilimle bir tutmamız gerektiği inancı". *Erkenntnis und Interesse* bilimciliiliğin dizgesel bir eleştirisidir; Kant'ın eleştirel felsefesinin 19. yüzyılın ortalarında Ernst Mach ve Auguste Comte'un eserleri yoluyla sunumundan hareketle olguculuğun ortaya çıkışını tarihsel açıdan yeniden yapılandırarak ilerler. Temel olarak, Habermas Viyana Grubu'nun bilimsel dünya kavrayışının tarihöncesini anlatırsa da amacı hem de eleştireldir hem de özgürleştirici. Olguculuk ile bilimciliğin eleştirel düşüncenin –Kant'ın eserlerinde ve Marx'ta, Weber'de ve ilk Frankfurt Okulu'nda özgürleştirici bir toplumsal kuramın temelini oluşturan düşüncenin– her türlü kavramının inkârı olduğunu ileri sürer. Habermas'ın bu savla söylemek istediği şey, eleştirel felsefenin (II. Bölüm'de gördüğümüz gibi) bilen, konuşan ve devinen bir öznenin olabilirliğinin koşulları konusunda

fikir ürettiğidir. Böylece, Kant kuramsal, bilimsel bilginin temellerini oluşturmaya çabalar, ama onun aşkın sorgulamasının insan özgürlüğü kavramını savunmayı amaçlamak açısından özgürleştirici bir yönü vardır. Habermas'ın belirttiği gibi, "'bir yaşamı değiştiren' özyargılama eylemi bir özgürleştirme anıdır". Hegel, bunun ardından, Kant felsefesinin gerçekte varolan dünyada ve toplumsal yaşamın yapı ve tarihinde yer alan bağlamsal yönden yerleşik varsayımları gerektirmesi üzerine düşünerek eleştirel projesini bir aşama ileri götürür. Yani, Kant çizgisindeki *bilgi* tablosunun üzerinde yeterince düşünülmeyen bir bizi *ilgiyi* gerektirmesi gerekir – bu, Kant etiğinin, övgüye değer amacına karşın, bağlamdan bağımsız, soyut bir biçimcilik olmayı sürdürdüğü biçimindeki, Hegel'in ileri sürdüğü görüşün temelidir. Habermas'ın görüşüne göre, Hegel sonrasında bilginin ilgiyle ilişkisi hakkındaki eleştirel düşünce kavramı Freud çizgisindeki psikanaliz tarafından –Freud'un, Habermas'ın kesip atmak için elinden geleni yaptığı bilimcilik eğilimlerine karşın– örnek gösterilecek bir biçimde benimsenir. Yani, psikanaliz insanları kendi kendilerini aldatma alışkanlığını sergiledikleri çeşitli yanılsamalardan özgürleştirmeyi amaçlayan, eleştirel, düşünceye dayalı bir uygulamadır; "bu yanılsamaları anlamak yoluyla özne kendisini kendisinden özgürleştirir".

Görüngübilim yapmak

Bilimciliğe ilişkin masum bir endişenin bilimcilik karşıtı tutuma dönüşmesi tehlikesi de söz konusudur. Bu,

gericilik riskidir. Benim görüşüme göre, felsefede kaçınılması gereken iki kutup, Carnap ile Heidegger arasındaki çekişmenin çok iyi gösterdiği gibi, hem analitik felsefenin hem de Kıta felsefesinin içindeki tehlikeli eğilimleri yansıtan bilimcilik ile gericiliktir. Heidegger Carnap ile ilgili tek yazısında çağdaş felsefenin karşıt konumları arasında düşüncenin "hâlâ gizli merkezi"nden söz eder. Ben de, şimdi, gericilik tuzağına düşmeden, bilimciliği çürütmeyi amaçlayan bir görüngübilim kavramını savunarak bu merkez üzerinde düşünmeye çalışacağım.

Merleau-Ponty, çok güzel bir benzetme kullanarak, görüngübilimin görevini bilimsel dünya kavramının temelini oluşturan insan deneyiminin "kuramsal dönem öncesi katmanını gözler önüne sermek" olarak betimler. Benim burada savunmak istediğim de Merleau-Ponty'nin görüngübilim kavrayışı gibi bir şey. Bu, kişilerin ve şeylerin deneyimlerinin kuram öncesi katmanını sıyırmaya çalışmak ve bu deneyim katmanı için de kendi koşullarına ve geçerlilik standartlarına sahip olan uygun bir betimleme biçimi bulmak için görüngübilim *yapma* sorunudur. Kuram öncesi deneyimin bu dikbaşlı ama neredeyse soyut boyutunu –Merleau-Ponty'nin "algısal inanç" kavramıyla dile getirmeye çalıştığı, bildik olanın gizemini– açıklamak görüngübilimin görevidir. Yani, gözlerimi açıp da çevremdeki dünyaya baktığımda bu dünyanın hem var olduğuna hem de zengin anlamlar taşıdığına eksiksiz inancım vardır. Buradaki sorun, bu konuda düşünmeye ve "peki duyularımın sağladığı kanıtlar tamamen güvenilir değilken bir dış dünyanın mevcut olduğuna nasıl emin olabilirim?" sorusunu sormaya başladığımda bu inancın yıkılmaya baş-



20. Otto Mühl, "Ah, Duyarlık" (1925).

lamasıdır. İnsan düşünme gücünü bir kez elde ettikten sonra algısal inancın saflığını bir daha nasıl elde edebilir? Merleau-Ponty bu soruyu "hiper-düşünme" adını verdiği şeyle yanıtlar: yani, görüngübilim düşünceden önce gelen hakkında, deneyimin kuramsal öncesi alt katmanı hakkında düşünmektir. Burada önemli olan nokta, insan deneyiminin kuramsal öncesi düzeyine erişimin bizler gibi bilimlerin kuramsal tutumunu edinmiş kişiler için ivedilik taşımamasıdır. Bu nedenle de görüngübilim dünyayı bütün dokunulabilir ve kılgısal varlığıyla yeniden öğrenmek anlamını taşır.

Önbilim

O halde, görüngübilim hem bilimcilik hem de gericilikten nasıl kaçınabilir? İşe bilimcilikle başlayalım. Bana göre, *bilimcilik* kuramsal ya da doğal bilimsel bakış açısının kendimize ve dünyamıza en önemli erişimi sağladığı ve doğal bilimlerin yöntembiliminin de tüm görüngüler için en iyi açıklama biçimini sağladığı şeklindeki temelsiz sava dayanmaktadır. Görüngübilim de örneğin Carnap ve Neurath'ta görülen bilimsel dünya anlayışının, kullanışlı ve gerçekçi bir biçimde mevcut olan bir dünyaya ilişkin kılgısal bir dünya görüşünün sırtından geçindiğini gösterir. Bizim açımızdan en yakın, en bildik, en anlamlı ve çevremizi saran bu dünyaya *çevre* (Almanca'da *Umwelt*) diyebiliriz. Çevreleyen bu dünya bilimin değerlerden arındırılmış dünyası değil, bizim bilişsel, etik ve estetik değerlerimiz tarafından zaten renklendirilmiş bir dünyadır. Bu

da demektir ki, bilimcilik, ya da Husserl'in adlandırmasıyla nesnelcilik, bilimsel uygulamayı olanaklı kılan koşul konumundaki *yaşam-dünya* olgusunu göz ardı etmektedir. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*'da Husserl yaşam-dünyayı şu biçimde açıklar:

> [Yaşam-dünya] bütün bilimsel düşünceler ve bütün felsefi sorgulamalar öncesinde olmuş varsayılana aittir: dünya bu haliyle vardır – ve her zaman da önceden mevcuttur – ve ister deneysel olsun ister başka türden, bir görüşün her ıslahı zaten mevcut olan dünyanın bu varoluşuna, yani, bu durumda kuşkusuz varlığının oluşturduğu ufka dayanır. (...) Nesnel bilim de yalnızca dünyanın önbilimsel yaşam yoluyla önceden varoluşu temelinde sorular sorar.

Görüngübilim yoluyla bilimciliğe getirilen eleştiri insan ile doğanın birliğinin bir tür mistik anlayışı adına bilimsel araştırmanın sonuçlarını çürütmeye ya da boşa çıkarmaya çalışmaz. Bunun yerine, yalnızca, bilimin kendimize ve dünyaya temel ya da en önemli erişimi sağlamadığını ısrar vurgular. Bilimcilik karşıtlığı bilim karşıtı bir tutumu beraberinde getirmez; bu tutum Heidegger'in sorunları çözmek yerine daha da fazla soruna neden olan "bilim düşünmez" sözünü de kastetmez. Benim görüşüme göre, burada gereken şey, genç Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da yer alan ve genellikle gözden kaçsa bile çok anlamlı sayılabilecek "*bilimin varoluşsal bir biçimde kavranması*" yaklaşımıdır. Bu, doğal bilimler uygulamalarının yaşam-dünya uygulamala-

rından nasıl doğduklarını ve yaşam-dünya uygulamalarının doğal bilimsel açıklamaya kolayca indirgenebilir olmadıklarını gösterecektir.

Heidegger'in "önbilim" (Almanca'da *Vor-wissenschaft*) olarak adlandırdığı şeye değinerek bu konuyu biraz daha açalım. 1924'de verdiği ve *Varlık ve Zaman*'da ele alınan görüşlerin birçoğunun olgunlaşmamış biçiminin yer aldığı son derece açık bir derste, Heidegger, kendi düşüncelerini bilimsel araştırma olanaklarının koşullarının yorumsal bir açıklaması haline gelecek bir önbilime ait olarak betimler. Heidegger'in bununla kastettiği şey, önbilimin yaşam-dünyanın uygulamaları içinde bilimlerin kuramsal tutumunun toplumsal başlangıcını betimlediğidir. Konuya mizah katma çabası olarak nitelendirebileceğim bir yaklaşımla, Heidegger, bu önbilimi, bilimlerin yürüyüşü esnasında orada hazır bulunan, arada sırada ev araması yapıp bilimsel araştırmanın gerçekten de meselelerine yakın olup olmadığını –yani görüngüsel olup olmadığını– ve bilimin bilgisinin özdeğiyle ilişki kurarken geleneksel bilgilerle mi yoksa kalıt yoluyla aktarılan bilgilerle mi iş gördüğünü denetleyen polis gücü olarak betimler. İnsanın gözünün önüne toplu tutuklamalar ve böyle bir görüngübilimsel polis gücü tarafından doğalcılık yanlısı felsefecilerin topluca gözaltına alınması geliyor. Heidegger'in başka eserlerinde bu görüngübilimsel polisliğe *üretken mantık* adı verilir. Yani, bu, yaşam-dünyanın bilimler için zemin hazırlayan önbilimsel bir açıklamasıdır ve bunu da bilimlerin ötesine sıçrayarak gerçekleştirir. Heidegger'in büyük olasılıkla burada söylemek istediği şey şudur: görgücülüğe ya da Locke yaklaşımına göre bilimin madunu konumunda

sayılan felsefeci anlayışının (I. Bölüm'de ele alındı) tersine, üretken bir mantık, bilimlerin kişiler, şeyler ve dünya görüngübilimi ve deneyimin kuramsal öncesi katmanındaki temellerini göstererek bilimlerin ötesine sıçrar.

Benim "görüngübilimsel önbilim" ya da "bilimin varoluşsal kavranışı" olarak adlandırdığım şey bilimlerin çalışmasına karşı çıkmaz ya da onu çürütmez. Bilimlerin kuramsal tutumunun kendi olasılık koşulunu bizim çeşitli yaşam-dünya uygulamalarımızda bulduğunu gösterir – Habermas'ın deyimiyle, kuramsal bilgi kılgısal ilgilerde yatar. Dahası, aşağıda daha da açık bir hale geleceği gibi, bu tür uygulamaların yorumlama değil –ya da doğal bilimin nedensel hipotezleri veya sahte bilimin nedensele benzeyen açıklamaları değil– yorumsal açıklama gerektirdiğini gösterir. Görüngübilimin sağladığı şey, kişilerin, şeylerin ve içinde yaşadığımız dünyanın açığa kavuşturucu bir yeniden betimlemesidir. Böyle olunca da, görüngübilim herhangi bir büyük keşif üretmeyip bunun yerine bize aşina olduğumuz ama doğal bilimlerin kuramsal tutumunu kabullendiğimizde üstü kapalı bir hal alan konuların anımsatıcılarını tedarik eder. Görüngübilim "gündelik anımsama" olarak adlandırabileceğimiz şeyi sağlar: sıradan yaşamın narin dokusunu oluşturan geri plan uygulamalarının ve rutinlerin anımsanması.

X Dosyaları kompleksi

Şimdi de gericilik konusuna dönelim. Böylesine bir görüngübilimsel bilimcilik karşıtlığının bilimsellik karşıtı gericiliğe yol *açabileceğini* belirtmek önemlidir; gericilik

birçok açıdan bilimciliğin tersine çevrilmiş bir kavramıdır, ama bir parça entelektüel polisliğe soyunacak kadar dikkatli davranırsak böyle olması *gerekmez*. Burada gericilik, doğal bilim tarafından sunulan nedensel açıklamaların reddi olarak tanımlanabilir; bu reddetme de bu açıklamaları daha yüksek bir düzeyde yer alsa da aslında doğaüstü alternatif bir nedensel öyküye atfederek gerçekleştirir. Yani gericilik, bilimsel olduğuna inanılan bilimsel bir açıklama biçiminin yerine bilimsel karşıtı, gizemli, ama yine de nedensel bir açıklamanın getirilmesidir – depreme plakaların yapısı değil, Tanrı'nın bizim günahkârlığımıza karşı duyduğu hiddet neden olmuştur.

Kültürel bir olgu olarak, bu, *X Dosyaları* dizisinin her bir bölümünde gözlemlenen bir şeydir: biri bilimsel diğeri de doğaüstü iki nedensel hipotez önerilir ve bunlardan ilki daima yanlış, ikincisi de doğru çıkarken izleyicinin yine de bir biçimde kafası karışır. Yani, söz konusu doğaüstü görüngü açıklanabilir, ama nedeni hâlâ gizemlidir – tam bir gizemdir. Kültürel bir eğlence aracı olarak bunun elbette bir sakıncası yoktur, ama başka yerlerde *X Dosyaları* kompleksinin etkileri daha zarar verici olabilir. Gerici açıklamalar için bildik adaylar Tanrı'nın erinci, yabancı bir zekânın varlığı, yıldızların insanların davranışları üzerindeki etkisi ve benzerleridir. Bu kadar bildik olmasa da hiç kuşkusuz bir o kadar tehlikeli adaylar da Freud'a göre dürtüler, Jung'a göre özgün modeller, Lacan'a göre gerçek, Foucault'ya göre erk, Derrida'ya göre *différance*, Levinas'a göre Tanrı'nın izi ya da –gerçekten de– Heidegger'de varlığın tarih içinde ve tarih olarak dönemsel geri çekilmesidir. Bu liste daha da uzatılabilir.

Benim görüşüme göre, görüngübilimden yine de öğrenebileceğimiz şey, kişilere ve şeylere en temel ve elzem erişimimiz söz konusu olduğunda –buna toplumsal dünyaya ilişkin her zaman mevcut, geri planda yer alan bilgilerimizin tamamı da diyebiliriz– çapraşık açıklamalarla bağlantılı olarak nedensel bilimsel açıklamalara ya da sahte bilimsel hipotezlere değil, benim Wittgenstein'ı göz önünde bulundurarak *aydınlatıcı ifadeler* adını verdiğim şeylere gereksinim duymamızdır. Örneğin, "Bizim için en önemli olan şeylerin görünüşleri onların basitliği ve aşinalığı yüzünden gizlidir. (İnsan bir şeye dikkat etmeyebilir, çünkü o daima gözlerinin önündedir.)" Aydınlatıcı ifadeler gizli ama kendinden aşikâr –ve kendinden aşikâr oldukları için gizli– gündelik yaşantımızın görünüşlerini gözler önüne serer. Bu görüngüleri anlaşılır yapar, görüldükleri yönü değiştirir, nesnelere yeni ve şaşırtıcı bir genel bakış kazandırır. Bu bağlamda, görüngübilim söylenmese bile bilinen ama dikkatlerden kaçan şeylerin yeniden düzenlenişidir; dünyaya nasıl bakılacağını yeniden öğrenmemize olanak tanır. Elbette, Heidegger'in çalışmasını bu biçimde görmek varlığın dönemsel geri çekilmesinden söz etmek kadar heyecan verici olmayabilir; ama belki de böyle bir heyecan yaşamamamız çok daha iyidir.

Bu ana kadar anlattıklarımdan da anlaşılacağı gibi, çağdaş felsefi çevrenin bir mini patolojisini gerçekleştirmeye çalışmaktayım; bu patolojinin de hem Kıta felsefesinin hem de analitik felsefenin en kötü aşırılıklarını yorumlaması –ve belki de dizginlemesi– amaçlanıyor. Bir yanda, toplumsal görüngülerin her şeyi ve hiçbir şeyi açıklayacak kadar geniş ve müphem güçlere, varlıklara ve kategori-

lere gönderme yaparak açıklandıkları bazı Kıta felsefelerinde gericilik riski bulunmakta. Örneğin, internet (ya da cep telefonları ve hatta gezici evler) gibi bir görüngü Heidegger'in *Gestell* –teknolojik dünyada egemen olan ve bu nedenle de varlığın unutkanlığına bağımlı olan genel tutum– olarak adlandırdığı şeye ilişkin tezine fazladan bir kanıt olarak görülebilir. Böyle olunca da günlük görüngüler antik mitolojideki tanrılar gibi işlev gören, nedensele benzer unsurlara atıfta bulunularak açıklanır görünür. Kişisel ve kamusal yaşamın her yönü erkin disiplin amaçlı dizeylerine, "Büyük Öteki"nin çözünmesine ve gerçeğin travmasına, organsız bedenin çoklu oluşlarına kanıt olarak görülebilir. Bu tür gerici eğilimlerin var olduğu yerde, tedavinin de gizemden ya da mitik yapıdan kurtarma halini alması gerekecektir. Yani, bu tür bir konuşmanın bir eleştirisi ve daha ilk başta buna neden kapıldığımızın incelenmesi gerekir.

Fakat, benim mini patolojim açısından, analitik felsefenin bazı alanlarında kronik bir bilimcilik riski söz konusudur. "Dışsal Nitelik ve Özdekçilik: Açıklayıcı Boşluğun Kapatılması"[1] başlığını taşıyan felsefi bir makaleyi olanaklı görüyorsak, "Büyük Patlama ve Ben: Açıklayıcı Boşluğun Kapatılması" ya da "Doğal Ayıklama ve Ben: Açıklayıcı Boşluğun Kapatılması" gibi başlıklar da neden olmasın? Böyle bilimsel yaklaşımların varsayımına göre, daha iyi görgül açıklamalar yoluyla kapatılabilecek bir boşluk söz

1) Qualia and Materialism: Closing the Explanatory Gap. Clyde L. Hardin. *Philosophy and Phenomenological Research*, Cilt 48, No. 2, 281-298. Aralık 1987. (ç.n.)

konusudur. Bu kitap boyunca ileri sürdüğüm gibi, burada görgül sorgulama yoluyla kapatılamayacak bir boşluk –bilgi ile bilgelik arasındaki boşluk– yer almakta. Yani, yaşamın anlamı sorusu görgül sorgulamaya indirgenemez. Bilgi ile bilgelik arasındaki bu boşluk eleştirel düşünce uzamının ta kendisidir. Felsefede –ama ayrıca daha genel olarak kültürel yaşamda– hem bilimciliğin hem de gericiliğin kanatlarını kırparak hem Kıta felsefesinin hem de analitik felsefenin en kötü yanından sakınmamız gerekir. Yani, görüngübilimsel açıklamaya gereksinim duyan şeyleri nedensel ya da nedensele benzer bir açıklama yoluyla çözebileceğimize inanmak hatasından kaçınmamız gerekir. Elbette, söylemek gerçekleştirmekten daha kolay, ama yine de bir başlangıç hamlesinde bulunabiliriz.

Elbette, bilimcilik ile gericilik arasındaki ayrım benim ileri sürdüğüm kadar düzgün değildir. Birincisi, gericilik tek bir şey olmayabilir. Aslında, ister Zeus, ister Yehova, ister ölüm dürtüsü olsun, bir tür gizemli varlığa duyulan inanca dayanan –"geri gericilik" olarak da adlandırılabilecek olan– gericilik söz konusu. Ama kendilerini bilimsel açıdan kanıtlanabilir gibi gösteren başka gericilikler de var: "Doktor, uykusuzluğumun ve saldırganlığımın geçen sene kamp yaparken uzaylılar tarafından kaçırılmamdan kaynaklandığını anlamıyor musunuz?" ya da "Bir yıl daha araştırma yaparsam sonunda maddenin kutsal efüzyonlarının ürünü olduğunu kanıtlayabileceğim". Ayrıca, bir de inanca ve dolayısıyla gericiliğin muadiline kapılan bilim insanları var. Örneğin, ben nasıl ya da neden olduğunu bilmeksizin bütün zihinsel durumların evrimsel eğilimlere indirgenebileceğine inanabilirim. Yalnızca, kulağa doğru

gibi gelmektedir. Biz buna "gerici bilimcilik" de diyebiliriz. Burada bilimcilik ile gericilik arasındaki ayrıma ilişkin daha ayrıntılı bir sınıflandırmanın gerektiğini belirtmekle yetinelim.

Bir parça entelektüel polislik

Bu kitapta betimlenen iki felsefi kültür arasındaki hâlâ gizli merkeze yaklaşabilir hale geleceksek, o zaman, bence bir parça entelektüel polislikle uğraşmamız gerekecektir. Yani, ilk kez Max Weber tarafından dile getirilen açıklama ile açığa kavuşturma arasındaki, nedensel ya da nedensele benzeyen hipotezler ile aydınlatma, yorumlama ve benzerleri için duyulan talep arasındaki klasik ayrıma dönmemiz gerekir. Kısacası, Weber'in savına göre, doğal görüngüler nedensel açıklamalar gerektirirken toplumsal görüngüler bir şeyin neden öyle olduğunu açıklamak için nedenler göstererek ya da olası dürtüleri göstererek açıklama gerektirir. Felsefenin görevlerinden biri bizlere bu ayrımı hemen yapmamız gerektiğini ve eğer bunu hemen yapmazsak o zaman sonumuzun Heidegger ile Carnap arasındaki katı anlaşmazlık olacağını ve bilimcilik ya da gericiliğe, ya da *X Dosyaları* kompleksinin baştan çıkarıcı alacakaranlık kuşağına kapılma riskiyle karşılaşacağımızı anımsatmaktır. Benim bu bölümdeki savım, bu ayrımı gerçekleştirmeyi sağlamamızın en iyi yolunun görüngübilimin heyecan verici olmasa da ilgi uyandırıcı bir versiyonu olduğudur; ama kuşkusuz bu amacı elde etmenin başka yolları da mevcut. Bu konu analitik felsefeden gelen ve felsefede bilimcilik

konusunu sesini gitgide yükselterek eleştiren bir felsefeci olan Hilary Putnam tarafından güzel bir biçimde dile getirilir:

> Bence Aristoteles etiğin yaşamımızla ve insanların mutluluğuyla ilgilendiğini söylerken tamamen haklıydı; bu tür bir bilginin ("kılgısal bilgi"nin) kuramsal bilgiden farklı olduğunu ileri sürerken de tamamen haklıydı. Kendimize ve bilime ilişkin akılcıl ve insanca bir bakış açısı edineceksek, bilginin alanının "bilim"in alanından daha geniş olduğunu kabullenen bir bilgi görüşü bana kültürel bir gereksinim gibi geliyor.

Bizler bilgi ile bilgelik arasındaki bir boşlukla –ve o boşluğun içinde– yaşamaktayız. Felsefecilerin ve diğer herkesin bu boşluk konusunu düşünmeye başlamasının zamanı geldi. Belki, tehlikede olan şey, bizim kişisel huzurumuzdan da öte bir şeydir.

VIII. Bölüm

SAPERE AUDE: KURAMIN VE FELSEFENİN VAADİNİN TÜKENMESİ

> Geriye bakınca bezdirici "analitik-Kıta ayrımı"nın talihsiz, geçici bir iletişim kopukluğu olarak görüldüğü bir gelecek, Sellars ve Habermas'ın, Davidson ve Gadamer'in, Putnam ve Derrida'nın, Rawls ve Foucault'nun aynı yolculuğu yapan yoldaşlar olarak görüldüğü bir gelecek hayal edilmeye değer.
>
> Richard Rorty

Bence felsefenin mevcut durumunun bir dizi kuramsal paradigmanın tükenmiş olmasıyla dikkat çekici biçimde belirlenmiş olması hiç değilse tartışılabilir. Yukarıda belirttiğim gibi, analitik felsefe bir parça tarihsel özbilinçlilik kazandı ve kendi geleneğiyle ilgilenir hale gelmenin yanı sıra Kant ile Frege arasındaki Almanca felsefe hakkında anlatılabilecek ilginç bir öykünün var olduğunun farkına

vardı. Ama bunun için biraz geç mi oldu, analitik felsefenin kökenine, tarihine ya da aslında Hegel öncesi tarihine duyulan ilgiyle analitik sonrası felsefeye şu günlerde duyulan ilgi acaba yalnızca at sırra kadem bastıktan sonra ahırın kapısını kapatma çabasına mı benziyor diye düşünmemek elde değil.

Alman bağlamında, Habermas'ın köşesine çekilmesi sonrasındaki Frankfurt Okulu mevcut gündemi ve gelecekteki yönelimi konusunda oldukça kararsız ve bu okulu bugün Anglo-Amerikan ahlaksal ve siyasal felsefe ile toplumsal kuramdaki daha geniş kapsamlı başlıca hareketlerden neyin ayırdığını anlamak da zor. Elbette, bu, savaş sonrası Alman felsefesinin büyük bölümü için açıkça dile getirilmese de hep var olan bir esastı: Nasyonal Sosyalizm felaketinden sonra normale dönüş. Daha geniş anlamda, Almanya felsefi açıdan her nasılsa duruldu ve savaş sonrasının Habermas, Karl-Otto Apel, Ernst Tugendhat, Michael Theunissen, Dieter Henrich ve Niklas Luhmann gibi büyük yazarlarının neredeyse tamamı ya öldü ya da bir kenara çekildi; onların ardından gelenler de henüz onların entelektüel düzeyine erişebilmiş değil.

Ve şunu da kabul edelim: Paris eski Paris değil. 1930'larda Fransa'da yeni Kantçılığın çöküşü ve Fransızların "*les trois H*" (Hegel, Husserl, Heidegger) olarak adlandırdıkları dönemin başlaması da hayret verici bir entelektüel düzeye sahip iki neslin ortaya çıkmasını sağladı. Birinci neslin içinde Levinas, Sartre, Beauvoir, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Lacan, Bataille ve Blanchot adları sayılabilir. İkinci nesil içinde de Althusser, Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard ve Kristéva. Ama Derrida

hâlâ gücünü koruyorken ve bol miktarda felsefi çalışma yapılıp (özellikle de Fransız ahlak ve siyaset felsefesi rönesansında) görüngübilim de yeni baştan ele alınırken, insan bunlardan hiçbirinin tam anlamıyla başarılı olamayacağı izlenimini ediniyor.

Bu da alışılagelmiş Kıta felsefesi düşüncesi için elbette sorunlar yaratıyor. Kıta felsefesinin içinde yer alanların bir zamanlar benimsedikleri açıklamaya göre, Alman idealizminden ve romantizminden görüngübilim, yorumbilim ve Frankfurt Okulu'na kadar uzanan ve unutulmuş ya da bastırılmış olan, ya da yalnızca başat analitik yaklaşım tarafından göz ardı edilen bir felsefi gelenek vardı. Bu bağlamda ve tamamen İngilizlere özgü olup izleri Mill ve Arnold'a kadar uzanan bir jestle, bu, denizler ötesinden yabancı prens(es)ler getirme, adanın asık yüzlü yararcılığını bir parça da olsa Kıta'nın şirinliği ve ışığıyla aydınlatma konusudur. Ama Kıta felsefesinin kendisi de –benim anladığım ve açıklamaya çalıştığım gibi– iki temel sorunla karşı karşıyadır: birincisi, daha önce de belirtildiği gibi, Manş Kanalı'nın öte yanında o kadar da ilginç işler yapılmıyor, ikincisi de bir zamanlar göz ardı edilen geleneğin büyük bölümü artık Taylor, Cavell ve Rorty gibi felsefeciler tarafından hazırlanan zemin üzerinde çalışan analitik eğitimli felsefeciler tarafından ilgiyle yorumlanmakta ve kullanılmakta.

Yepyeni bir bin yılın başlangıcında düşünen biri açısından, felsefenin neler getireceğini –ya da bir şeyler getirip getirmeyeceğini– bilmek zor. Ama işe olumlu yönden bakarsak, kitabı mevcut durumu için birkaç olası çareyle tamamlamak istiyorum. Anlattığım öykünün başlangıç

noktasına, Kant'a geri dönelim. Kant Aydınlanma projesini *sapere aude* sözleri ile özetliyordu; bu serbestçe şöyle çevrilebilir: *kendin için düşünmeye cüret et.* Yani, Kıta felsefecileri denizler ötesinden yepyeni prens(es)ler bekleyemezler ve bence de beklememeliler. Bir sonraki temel Kıta paradigmasını Frankfurt, Paris ya da benzeri bir yerden almayı bekleyemeyiz.

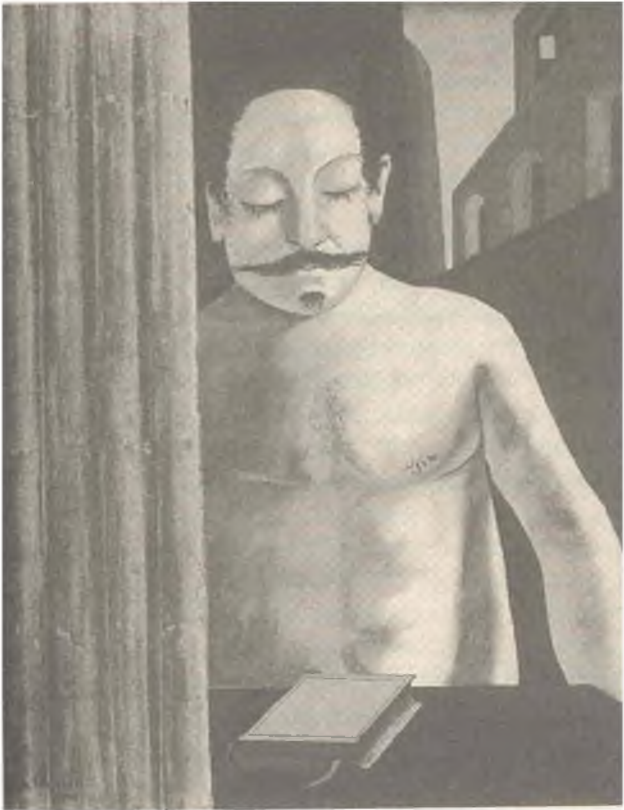
Felsefi açıdan kendimiz için düşünmeliyiz – bu, elbette, çok tehlikeli bir iş. Ama bence böyle çalışmalar başlıyor ve hatta –Britanya'da ve İngilizce konuşulan başka yerlerde– her iki gelenekten kaynaklanan derin felsefi konulara karşı gerçek ve hizipçilik içermeyen bir ilginin yanı sıra, bu konuların yerel koşullara hitap etmesi gerektiği ve halkın lehçesi ile kabilenin dilini konuşmayı öğrenmesi gerektiği görüşü ortaya çıkıyor. Sorunun bir bölümü, Kıta felsefesinin çeşitli rakip yöntembilimler iliştirilmiş bir özel adlar listesinden oluşması; bu liste de bir dizi tanıtıcı ders kitabı ya da buna benzer kitapları okuma esnasında hevesle, hayretle ya da kayıtsızlıkla araştırılabilecek türden. Benim görüşüme göre, konu artık bir dizi özel ada tapınma sorunu değil, onların geride bıraktıkları ile *bir şeyler yapma* sorunu: yaratıcı, yenilikçi tematik çalışmalar yapmak ve kendi kendisini çeviri ve yorumlarla sınırlandırmamak. Felsefe, mevcut düşünce gelenekleriyle eleştirel ilişki içinde açık bir biçimde ele alınmış kavramsal bir yaratı olmalı; felsefe kaçırılmış fırsatlar için melankoli yüklü bir ağıt ya da kişinin sağduyusunu keskinleştiren bir teknikten ibaret olmamalı.

Göstermeye çalıştığım gibi, felsefe incelemesinde mevcut olan ayrımlar az ya da çok düzeyde yetersiz profesyonel

özbetimlemelerin bir sonucudur. Hem Kıta felsefesi hem de analitik felsefe, büyük ölçüde, bu disiplinin meslek haline getirilmesinin sonucu olan hizipçi özbetimlemelerdir; bu süreç felsefenin eleştirel işlevinin ve özgürleştirme amacının zayıflamasına, kültür yaşamı içinde gitgide marjinalleşmesine yol açtı. Böyle olunca da, Rorty'nin sözünü kullanırsak, bu ayrım bezdirici hale geldi.

Bu kitapta anlatmaya çalıştığım öykü, analitik felsefe ile Kıta felsefesinin "iki kültür" sorununun yaşamsal ifadeleri olarak görülebilecekleri daha ilginç bir tarihsel tabloyla ilişkilendirilebilir: bilimsel açıklama karşısında insancıl yorum, görgül-bilimsel-Bentham-Carnap yaklaşımı karşısında yorumsamacı-romantik-Coleridge-Heidegger yaklaşımı. Benim savım, bu kültürel durum tam olarak anlaşılmadığında, bir uçta bilimciliğin ve diğer uçta da gericiliğin yer aldığı oldukça verimsiz ve hatta zararlı bir bekleme halinde katılıp kalma riskinin bulunduğu. Felsefede iki kültür sorununu doğru anlamak için felsefenin Kant sonrasında izlediği çeşitli yolları ve bunu tanımlar hale gelen çeşitli sorunları anlamamız gerekir. Öykünün Kıta felsefesi bölümünü Kant sonrasında us krizi teması üzerine odaklanarak ve bunun ortaya çıkardığı nihilizm problematiğini betimleyerek özetlemeye çalıştım. Umudum, bu öykünün açığa kavuşmasının ve her türlü hizipçilikle başa çıkmayı öğrenmemizin ardından felsefi açıdan ilerlemeye başlayıp derin ve kalıcı entelektüel çaba gerektiren konularla –örneğin, bilgi ile bilgelik arasındaki uçuruma dair olanlarla– yüzleşmemiz.

Bitirirken, felsefenin vaadi olarak, yerine getirilebileceğini umduğum bir vaat olarak şunu önermek istiyorum:



21. Giorgio de Chirico (1888-1979), "Çocuğun Beyni".

felsefe bir kültürün yaşamının, bir kültürün kendisiyle ve diğer kültürlerle nasıl iletişim kurduğunun gerekli bir parçasını oluşturabilir. Felsefe belirli bir bağlamda eleştirel düşünce anıdır ve o bağlam içinde insanlar kendilerini içinde buldukları dünyayı analiz etmeye, içinde yaşadıkları toplumda sağduyu olarak kabul edilen şeyi de en genel soruları sorarak sorgulamaya davet edilirler: "Adalet nedir?" "Aşk nedir?" "Yaşamın anlamı nedir?" Daha kabaca ifade edildiğinde bile, taşıdığımız umut, bu tür soruların ortaya çıkarabileceği çeşitli düşüncelerin, sorgulama ve tartışma yoluyla, eğitici, özgürleştirici bir etkide bulunması. Stanley Cavell'in belirttiği gibi, felsefe yetişkinlerin eğitimidir. Ama bunun da taze haber sayılmaması gerekir; çünkü bu, felsefenin Sokrates'i hiç de şaşırtmayacak türden bir betimlemesi.

EK

"Alman İdealizminin En Eski Dizge Programı" (1796) diye bilinen metin

ön yüz

Bir Etik. Metafiziğin tamamı gelecekte *Ahlak* olarak karşımıza çıkacağına göre –ki bu konuda Kant iki adet kılgısal koyutla bir örnek sağladı ve hiçbir sonuca varmadı– bu etik bütün fikirlerin eksiksiz bir dizgesinden ya da – aynı kapıya çıksa da– bütün kılgısal koyutların eksiksiz bir dizgesinden başka bir şey olmaz. İlk düşünce doğal olarak tamamen özgür bir varlık olarak *ben* olmaktadır. Özbilinçli varlıkla [*Wesen*] birlikte aynı zamanda bütün dünya ortaya çıkar – bir hiçlikten – *hiçlikten* çıkan tek gerçek ve akla gelebilecek *yaratı* – Burada fizik alanına ineceğim; soru şu: ahlaksal bir varlık için dünya nasıl olmalı? Deneyler yoluyla, yavaş ve etkin adımlarla ilerleyen fiziğimizi hızlandırmak istiyoruz.

Böylece – eğer felsefe Fikirleri verebilir ve verilerin deneyimini yaşayabiliyorsa, gelecek dönemlerden beklediğim büyük fiziği sonunda elde edebiliriz. Görünüşe bakılırsa,

mevcut fiziğimiz bizimkine benzer olan ya da bizimkine benzer olması gereken yaratıcı bir ruhu tatmin edemez.

Doğadan *insan etkinliği* [*Menschenwerk*] konusuna geliyorum. İnsanlık fikrini ilk başta ele alırsak – *Devlet* Fikri diye bir şey olmadığını göstermek istiyorum, çünkü devlet *mekanik* bir şey ve bir *makine* düşüncesi kadar da küçücük bir şey.

Ancak ve ancak *özgürlük* konusu olan bir şey bir *fikir* olarak adlandırılabilir. O halde, bizler devletin de ötesine geçmeliyiz! – Çünkü her bir devlet özgür insanları bir mekanizmanın birer parçası olarak görmek zorundadır; artık bunu yapmaması gerekiyor; bu *sona ermeli*.

Sizlerin de görebileceği gibi, burada sonsuz barışa ve benzerlerine ilişkin bütün Fikirler yalnızca daha üstün bir Fikrin madunu konumunda. Aynı zamanda burada bir *İnsanlık Tarihi* için prensipleri oluşturmak ve insanlığın devlet, anayasa, hükümet ve yasama gibi sefil yaratılarını tamamen gözler önüne sermek istiyorum. Son olarak da ahlaksal bir dünya, ilahiyat, ahlaksızlık Fikirleri gelmekte – bütün batıl inançların altüst edilmesi, son zamanlarda usun kendisini kullanarak us taklidi yapan papazlığın izlenmesi. – Anlaşılabilir [*intellektuelle*] dünyayı kendilerinde barındıran ve Tanrı'yı ya da ahlaksızlığı *kendi dışlarında* aramayan tüm ruhların mutlak özgürlüğü.

Son olarak, her şeyi birleştiren Fikir, sözcüğün en platonik anlamıyla *güzellik* Fikri. Usun ve bütün Fikirleri barındıran üst düzeydeki eyleminin estetik bir sanat olduğuna ve *gerçek ile iyiliğin* aslında *yalnızca güzellik içinde* kardeş olduklarına artık eminim – Felsefecinin sahip olduğu güç de en az

şairinki [*Dichter*] kadar olmalı. Estetik duygusundan yoksun insanlar bizim mektepli felsefecilerimiz [*BuchstabenPhilosophen*]. Tinin felsefesi estetik bir felsefedir. Estetik duygu olmayınca insan herhangi bir şey hakkında tinsel [*geistreich*] olamaz, hatta tarih hakkında tinsel bir biçimde fikir bile yürütemez. İşte, burada, hiçbir fikri anlamayan ve taslaklarla kayıtların ötesinde yer alan her şeyin kendileri için birer gizem olduğunu dürüstçe kabullenen insanların neden yoksun olduklarının anlaşılmış olması gerekir.

Bundan hareketle, şiir daha yüksek bir saygınlık kazanır, sonuçta başlangıçta ne ise o haline gelir – *(Tarih) insanlığın öğretmeni*; çünkü tek bir felsefe, artık tek bir tarih kalmadığında, bütün bilimler ve sanatlar içinde bir tek şiir varlığını sürdürecektir.

Aynı zamanda, kitlelerin bir *duyumsal dine* sahip olmaları gerektiğini sık sık işitmekteyiz. Yalnızca kitlelerin değil, aynı zamanda felsefecinin de yüreğin usunun tektanrıcılığına ve hayal gücü [*Einbildungskraft*] ile sanatın çoktanrıcılığına gereksinimi var; bize gereken şey bu!

Önce burada – bildiğim kadarıyla – kimsenin aklına gelmemiş bir fikirden söz edeceğim – yeni bir mitolojimiz olmalı, ama bu mitoloji Fikirlerin hizmetinde olmalı, bu mitoloji bir *us* mitolojisi haline gelmeli.

Fikirleri estetik, yani mitolojik hale getirmediğimiz sürece Fikirler hiçbir biçimde halkın çıkarına değildir ve, öte yandan, mitoloji akılcı olmadığı sürece de felsefeci ondan utanç duymalıdır. Böylece, aydınlanmış olanlarla aydınlanmış olmayanlar nihayet anlaşmalı, mitoloji felsefi ve in-

sanlar akılcı hale gelmeli ve felsefe de felsefecileri duyumsal yapmak için mitolojik hale gelmeli O zaman, sonsuz birliktelik bize hükmeder. Artık ne küçümseyen bakışlar kalır, ne de halkın bilge kişiler ve rahipler önünde gözü kapalı titreyişi. İşte, o zaman, *tüm* erklerin, bireyin olduğu kadar bütün bireylerin *benzer* gelişimini bekleyebiliriz. Artık hiçbir erk zaptedilmeyecek, artık genel özgürlük ve tinlerin eşitliği hüküm sürecek! – Göklerden gönderilecek daha üst bir tin bizler arasında bu yeni dini kurmalı; işte, o, insanlığın en son, en büyük eseri olacak.

Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity: From Kant - to Nietzsche* (Manchester University Press, Manchester, 1990). İngilizceye çeviren: Andrew Bowie.

KITA FELSEFESİ

SIMON CRITCHLEY

Türkçesi: HAKAN GÜR

KITA FELSEFESİ VE ANALİTİK FELSEFE ARASINDAKİ TEMEL FARKLARIN BİLHASSA ALTMIŞLI YILLARDAN İTİBAREN BATI DÜŞÜNCE DÜNYASINDA BAŞAT BİR AYRIM OLDUĞU BİLİNİR. YAPISALCILIKTAN POSTMODERNİZME KADAR BİRÇOK TARTIŞMANIN CAN ALICI KIRILMA NOKTASI BU İKİ EĞİLİM ARASINDAKİ BAKIŞ FARKLARI VE MEŞRUİYET TALEPLERİDİR. BU PERSPEKTİF FARKLILIĞININ TİTİZ BİR İNCELEMESİNİ YAPAN CRITCHLEY, TARTIŞMANIN DÜŞÜNSEL BOYUTLARIYLA OLDUĞU KADAR FELSEFENİN TEMEL VARLIK SEBEPLERİYLE DE İLGİLİ BİR METİN KOTARIYOR. ÖZÜNDE KANT'LA BAŞLAYAN YAKLAŞIK İKİ YÜZ YILLIK BİR MAKAS DEĞİŞİMİNİN AYRINTILI VE NİTELİKLİ BİR DÖKÜMÜ.

Kültür Kitaplığı: 121; Felsefe: 26

D